



ہدایہ ترمذی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم
سرخ الحدیث جہا امت کا دارالعلوم و مرکز
کی تقریریں جامع ترمذی



تخریب و تخریب

مولانا رشید اشرف سیفی

مکتبہ بنی ہاشم دارالعلوم کراچی

درسِ ترمذی

شیخ الاسلام
حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم
شیخ الحدیث صاحب جامعہ دارالعلوم کراچی
کی تقریر جامع ترمذی



ترتیب و تحقیق
مولانا رشید اشرف سیفی
استاذ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی

مکتبہ دارالعلوم کراچی

بجملہ حقوق ملکیت بن مکتبہ دارالعلوم کراچی (دفتر) نزد وہیل

پتہ : محمد قاسم گلگتی
طبع ہدیہ : شوال ۱۴۳۱ھ - ستمبر 2010ء
فون : 5042280 - 5049455
ای میل : mdukhi@gmail.com

طبع شدہ

مکتبہ دارالعلوم احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی ﴿ ناشر ﴾

- ادارۃ المعارف احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی
- مکتبہ معارف القرآن احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی
- ادارہ اسلامیات - ۱۹۰ انارکلی لاہور
- دارالاشاعت اردو بازار کراچی
- بیت اکتیب گلش اقبال نزد اشرف المدارس کراچی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

عرض مرتب

الْحَمْدُ لِلّٰهِ وَحْدَهُ وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰی مَنْ لَانْبٰی بَعْدَهُ !

صد شکر کہ درس ترمذی جلد ثالث تکمیل کے بعد آپ کے سلسلے ہے، عزیز طلبہ اور مشائقان علوم حدیث نے اس کے انتظار میں ایک عرصہ تک جو زحمت اٹھائی وہ مخفی نہیں، احقر کو بھی اس کا بخوبی اندازہ ہے، اسباب تاخیر اور اغذار کی تفصیل میں جاتے بغیر اتنا عرض ہے کہ دارالعلوم میں اپنے تعلیمی فرائض کی انجام دہی کے بعد اس ناکارہ کے بیشتر اوقات بالخصوص چھٹی کے ایام ”درس ترمذی“ ہی کے لئے وقف رہے، بلاشبہ یہی بندہ کی زندگی کے بہترین لمحات تھے، اس علمی و تحقیقی کام کی مشکلات کم نہ تھیں اپنی بے مائیگی اور کم علمی کی بنا پر اس میں کہیں زیادہ اضافہ ہوا، اور اس کے لئے جس قدر دماغ سوزی اور عرق ریزی ہوئی اور جو زحمت و کاوش کرنا پڑی اس کا تصور بھی مشکل ہے،

جلد ثالث میں بھی تحقیقی حواشی کے علاوہ بہت سے ایسے ابواب جن پر حضرت استاذ محترم ادا م اللہ بقارہ نے کوئی کلام نہ فرمایا تھا ضرورت محسوس ہونے پر ان میں سے متعدد ابواب کی مختصر شرح احقر نے کتب و شروح حدیث کی طرف مراجعت کر کے لکھی ہے، اس جلد میں ایسے ابواب کی مجموعی تعداد تیس ہے، متعدد ابواب میں معتدبہ اضافے اس کے علاوہ ہیں، دونوں طرح کے ابواب کی اپنے اپنے مقام پر نشاندہی بھی کر دی گئی ہے،

الحمد لله حاشیہ میں بھی بہت سی کارآمد و مفید باتیں اور اہم مباحث آگئی ہیں، اس جلد میں سہولت کے لئے حاشیہ کے بھی اہم نواد و مباحث کی فہرست بنا دی ہے۔

راقم الحروف کی تمام ترکوشش و کاوش کے باوجود عین ممکن ہے کہ ضبط و ترتیب یا تحقیق و تعلیق میں غلطیاں رہ گئی ہوں اس لئے اہل علم حضرات سے درخواست ہے کہ ایسی کسی بھی غلطی کا علم ہونے پر حوالہ کے ساتھ مطلع فرما کر احسان فرمائیں۔

آخر میں ان سب حضرات کا ممنون ہوں جنہوں نے اس کام میں کسی بھی درجہ میں مدد کرائی یا مفید مشوروں سے نوازا بالخصوص عزیزم مولانا نور البشر صاحب حفظہ اللہ جو اس کے ایک بڑے حصہ میں معین رہے اور عزیزان مولوی عبدالقادر، مولوی عصمت اللہ اور مولوی حفیظ اللہ سلمہم جو ترتیب یا تصحیح کے مختلف مراحل میں مددگار رہے، اللہ تعالیٰ ان سب کو دنیا و آخرت میں اس کا بہتر سے بہتر اجر عطا فرمائے، آمین

جہاں تک صاحب امالی استاذ محترم حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب زید مجدہم کی شفقتوں اور ملی و منکری رہنمائی کا تعلق ہے سوا محقر شکر کے رسمی الفاظ سے احسان مندی کے ان جذبات کی توہین کرنا پسند نہیں کرتا جو بندہ کے دل میں ہیں :

توقع سے تیرے لطف و کرم کو بیشتر پایا

میں خود شرمایا گیا جب اپنا دامن مختصر پایا

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کاوش کو زیادہ سے زیادہ نافع بنا کر شرف قبول فرمائے، اور حضرت استاذ محترم دام اقبالہم «اور اس» ناکارہ مرتب «کے لئے ذخیرہ آخرت بنائے

وَمَا ذَلِكَ قَوْلَ اللَّهِ بَعِزْتِي

بندہ

رشید اشرف سیفی

عفا اللہ عنہ

کامراہ العلوم کراچی پاکستان

۲۸۔ محرم الثور ۱۴۱۲ھ

انتساب

والد بزرگوار پیکرِ محبت و شفقت
مجاہد ملت حضرت مولانا نور احمد صاحب قدس سنو
کے نام

جنہوں نے مادہ پرستی اور رنگے دبوکے سے نیا میر
راقم الحروف سمیت اپنے تمام اولاد کو عصر حاضر کے رسمی
تعلیم گاہوں کے مقابلے میں علوم نبوت کے درگاہوں سے
وابستہ کیا، حروف و نقوش کے خوشہ چینیوں کے یہ سعادتی
انہی کے طفیل حاصل ہوئے

وہ اسلام کے اُنے خاتونِ رضا کاروں میں سے تھے جن کے
پورے زندگی نام و نودا و شہرت کے معروف ذرائع سے دور رہ کر تعلیمی
تہیوں اور سیاسی میدانوں میں کسی نہ کسی جہت سے
خدمت دینے میں مصروف ہوئے۔ تحریکِ پاکستان سے
لیکر روز و نفاقت تک ملک و ملت کے نہ جانے کتنے عظیم کاموں
میں انہوں نے بھرپور اور مؤثر حصہ لیا، لیکر اُس طرح کہ جب انہیں
کاموں کے تاریخ مرتبہ کے جانے تو شاید ان کا نام نہ آئے یا
آئے تو مختصر اور سرسری انداز میں۔

رحمہ اللہ، تعالیٰ رحمۃً واسعۃً

مثل ایوانی سحر مقدس فرزاں ہوترا
نور سے سموریہ خال شبستاں ہوترا

رَشیدِ اَشرفِ سیفی

خلاصة الفهارس

ابواب الحجّ

٢٥٢ تا ٢٢

ابواب الجنائز

٣٢٢ تا ٢٥٥

ابواب النكاح

٢٢٥ تا ٣٢٣

ابواب الرضاع

٢٥١ تا ٣٢٢

ابواب الطلاق واللعان

٥٢٥ تا ٢٥٩

فهرست حاشیه

٢٢ تا ٣٠

فہرست ابواب و مضامین درس ترمذی جلد ثالث

صفحہ	ابواب و مضامین
۴۳	أَبْوَابُ الْحَجِّ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
۴۳	حج کے لغوی و اصطلاحی معنی۔
۴۳	حج کس سن میں مشرّف ہوا؟
۴۴	فرضیت حج علی الفور ہے یا علی التراخي؟
۴۵	نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کے مؤخر کرنے کی وجہ
۴۵	حج کی شرائط
۴۵	باب مَا جَاءَ فِي حُرْمَةِ مَكَّةَ
۴۶	حرم مکہ کی نباتات کی اقسام اور ان کے احکام
۴۶	فتح مکہ کے موقع پر حدود حرم میں قتال کی اجازت علانی اور مخفیہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی
۴۶	حکم الجانی العائذ بالحرم واختلاف الفقهاء فيه۔
۴۸	باب مَا جَاءَ فِي شَوَابِ الْحَجِّ وَالْعُسْفَرِ
۴۹	حج سے متعلقہ صفات ہوتے ہیں یا کبار بھی؟
۵۰	حج مسبوہ اور کا مطلب
۵۰	باب مَا جَاءَ فِي التَّغْلِيظِ فِي تَرْكِ الْحَجِّ
۵۱	تارک حج عذر کو یہود و نصاریٰ کے مشابہ قرار دینے کی وجہ
۵۲	باب مَا جَاءَ فِي إِجْبَابِ الْحَجِّ بِالزَّادِ وَالزَّاحِلَةِ
۵۲	استطاعت سے قدرت میں سرہ مراد ہے
۵۵	باب مَا جَاءَ كَمَا قُرِئَ الْحَجِّ
۵۶	حج محض ایک مرتبہ فرض ہونے کی اصولی وجہ
۵۶	باب مَا جَاءَ كَمَا حَتَّجَ الْمُتَّبِعِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

ابواب و مضامین

صفحہ

- ۵۷ حجة الوداع کے موقع پر آپ کے قرآن کئے ہوئے اونٹوں کی تعداد اور روایات مختلفہ میں تطبیق
- ۵۸ ایک اہم فائدہ
- ۵۹ دم تیران اور دم شتران میں نہ کہ دم جبر
- ۵۹ باب مَا جَاءَ كَمَا اعْتَمَرَ الْمَكِّي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
- ۶۰ باب مَا جَاءَ مِنْ آيَاتِ مَوْضِعِ أَحْرَمِ الْمَكِّي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
- ۶۱ حجة الوداع میں آئیے کس مقام سے تلبیہ پڑھا؟ روایات مختلفہ میں تطبیق
- ۶۳ باب مَا جَاءَ فِي إِفْرَادِ الْحَجِّ
- ۶۳ أقسام الحج والاختلاف في الأفضل منها
- ۶۳ دلائل فقہاء
- ۶۵ احناف کی جانب سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قارن ہونے کے دلائل
- ۶۴ شافعیہ کی جانب سے روایات قرآن کی توجیہ اور اس کا رد
- ۶۵ حنابلہ کے استدلال کا جواب
- ۶۶ افضلیت تیران کی وجہ و ترجیح
- ۶۶ باب مَا جَاءَ فِي التَّمَتُّعِ
- ۶۶ حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ میں "نبی عن التمتع" اور اس کی توجیہات
- ۸۰ مخالفت عن التمتع سے متعلق راجح توجیہ
- ۸۳ قول سعدہ "قد سنعاه رسول الله صلى الله عليه وسلم" کا مطلب
- ۸۴ قولہ : وَأَوَّلُ مَنْ نَهَى عَنْهُ مَعَاوِيَةُ
- ۸۵ بَابُ مَا جَاءَ فِي مَا لَا يَجُوزُ لِلْمُحْرِمِ لُبْسُهُ
- ۸۵ حدیث باب میں کسبین کا مصداق
- ۸۵ حالت احرام میں عورتوں کے چہرے پر نقاب ڈالنے کی صورت
- ۸۶ قولہ : وَلَا تَلْبَسِ الْقَازِينَ
- ۸۷ بَابُ مَا جَاءَ فِي لُبْسِ التَّرَاوِيلِ وَالْحَقَائِنِ لِلْمُحْرِمِ إِذَا رَأَى الْعِزَارَ وَالنَّعْلَيْنِ

ابواب ومضامین

صفحہ

- ۱۸ باب ما يقتل المحرم من الذوات
- ۱۹ " فواسق " کا مفہوم اور اختلاف فقہاء
- ۹۰ باب ما جاء في المجاعة للمحرم
- ۹۱ باب ما جاء في كراهية تزويج المحرم
- ۹۲ روایت ابن عباسؓ کی وجوہ ترجیح
- ۹۴ شافعیہ کی جانب سے روایت ابن عباسؓ کی توجیہات
- ۹۴ امام ترمذیؒ کی ذکر کردہ توجیہ اور اس کا جواب
- ۹۸ امام ابن حبانؒ کی توجیہ اور اس کے جوابات
- ۱۰۰ مسلک احناف پر وارد ہونے والے چند اشکالات اور ان کے جوابات
- ۱۰۲ باب ما جاء في اكل الصيد للمحرم
- ۱۰۸ حضرت ابو قتادہؓ اندرون میقات غیہ محرم کیسے تھے ؟
- ۱۰۹ باب ما جاء في صيد البحر للمحرم
- ۱۰۹ مڈی صید البحر میں شامل ہے یا صیہ البحر میں ؟
- ۱۱۱ باب ما جاء في الضبع يصيبها المحرم
- ۱۱۲ ضبع کی حلت و حرمت
- ۱۱۵ باب ما جاء في الاعتقال لدخول مكة
- ۱۱۶ فضائل کے باب میں حدیث ضعیف تین شرائط کے ساتھ مقبول ہے
- ۱۱۶ باب ما جاء في كراهية رفع اليد عن رؤية البيت
- ۱۱۹ باب ما جاء في استلام الحجر والركن اليماني دون ما سواهما
- ۱۱۹ حجر اسود اور رکن یمانی کے حکم میں فرق
- ۱۲۱ منأده (اخبار مکہ کے مؤلف)
- ۱۲۲ باب ما جاء في الصلاة بعد العصر وبعد الصبح في الطران لمن يطوف
- ۱۲۲ مسألة الباب اور احناف کے دلائل
- ۱۲۳ احناف کی جانب سے حدیث باب کی توجیہ

۱۲۴	باب ماجاء في كراهية الطواف عريانا
۱۲۵	طواف میں ستر عورت شرط ہے
۱۲۶	باب ماجاء في الصلاة في الكعبة
۱۲۶	نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کعبۃ اللہ کے اندر نماز ادا فرمائی یا نہیں؟
۱۲۹	کعبہ کے اندر نماز پڑھنے کے بارے میں اختلاف فقہاء
۱۳۰	باب ماجاء في كسر الكعبة
۱۳۱	بیت اللہ شریف کی تعمیر کے تازہ نئی اودار
۱۳۲	باب ماجاء في الصلاة في الحجر
۱۳۳	فسائی اور ترمذی کی روایت میں تصحیف
۱۳۳	حجر اور حطیم کی تسمیہ
۱۳۵	حطیم کی وجہ تسمیہ
۱۳۵	حجر اور حطیم بیت اللہ کا حصہ ہیں یا نہیں؟
۱۳۶	نماز میں محض حجر کا استقبال کافی نہیں
۱۳۶	باب ماجاء في فضل الحجر الأسود والركن والمقام
۱۳۶	” فسودته خطايا بني آدم “ کا مطلب
۱۳۸	باب ماجاء في تقصير الصلاة بمنى
۱۳۹	قصر صلوٰۃ کے لئے تحقق خوف شرط نہیں
۱۳۹	منی میں قصر صلوٰۃ کی علت میں فقہاء کا اختلاف
۱۴۱	فائده
۱۴۲	باب ماجاء في الرقون بعرفات والدعاء فيها
۱۴۲	شمس کا مفہوم و مصداق اور اس کی وجہ تسمیہ
۱۴۳	باب ماجاء ان عرفة كلها موقف
۱۴۳	وادی محبت اور بطنِ عزیز میں وقوف کا حکم
۱۴۵	وادی محبت کی تسمیہ

ابواب ومضامین

صفحہ

- ۱۳۶ _____ یوم النحر کے مناسک اربعہ
- ۱۳۶ _____ مناسک اربعہ میں ترتیب کا حکم اور اس کے بارے میں فقہاء کے مذاہب
- ۱۳۹ _____ دلائل فقہاء
- ۱۵۱ _____ فائدہ مہبتہ
- ۱۵۳ _____ بَاب مَا جَاءَ فِي الْجَمْعِ بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ بِالْمُزْدَلِفَةِ
- ۱۵۴ _____ عرفات اور مزدلفہ میں جمع بین الصلوٰتین کی حیثیت
- ۱۵۴ _____ عرفات میں جمع تقدیم کی شرائط
- ۱۵۴ _____ اس قسم کی شرائط کے بارے میں صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کا مسلک
- ۱۵۶ _____ مزدلفہ میں جمع تاخیر کی شرائط
- ۱۵۶ _____ عرفات اور مزدلفہ میں جمع بین الصلوٰتین کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد
- ۱۵۶ _____ مزدلفہ کی جمع بین الصلوٰتین میں اذان و اقامت کے عدد سے متعلق چار شہور اقوال
- ۱۵۷ _____ دلائل
- ۱۶۰ _____ وجہ اختلاں
- ۱۶۰ _____ ایک لطیف نکتہ
- ۱۶۱ _____ بَاب مَا جَاءَ مِنْ ادْرَاكِ الْاَمَامِ جَمْعَ فَقَدْ ادْرَاكَ الْحَجَّ
- ۱۶۲ _____ وقوف عرفہ کا وقت اور اس کی تیسرین سے متعلق فقہاء کے اقوال
- ۱۶۲ _____ بَاب مَا جَاءَ فِي تَقْدِيمِ الضَّعْفَةِ مِنْ جَمْعِ بَلِيْلٍ
- ۱۶۲ _____ مہبت مزدلفہ کا حکم
- ۱۶ _____ بَاب (بلا ترجمہ)
- ۱۶۳ _____ یوم النحر میں حجۃ عتیقہ کی رمی کے تین اوقات اور ان کی حیثیت
- ۱۶۳ _____ یوم النحر میں دن کے بجائے رات کو رمی کرنے کا حکم
- ۱۶۳ _____ یوم النحر کے سوا البقیہ ایام میں رمی کا وقت
- ۱۶۳ _____ ایام تشریق کے بعد رمی نہیں ہے
- ۱۶۵ _____ بَاب مَا جَاءَ اَنَّ الْاِفَاضَةَ مِنْ جَمْعٍ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ

۱۶۵	اشرق شبیر کا مطلب
۱۶۵	مزدلفہ سے روانگی کا وقت
۱۶۶	باب کیف ترمی الجمار
۱۶۶	ترمذی شریف اور صحیحین کی حدیث میں تعارض اور روایت صحیحین کی ترجیح
۱۶۶	باب ماجاء فی اشعار البدن
۱۶۶	تقلید ہدی کا حکم اور اس کی حکمت
۱۶۶	اشعار اور اس کا طریقہ
۱۶۸	امام ابوحنیفہ کی طرف کراہت اشعار کے قول کی نسبت اور اس کی تحقیق
۱۷۰	اشعار کے مسائل میں وکیع کی رائے
۱۷۰	صاحب تحفۃ الاحوذی کا بے بنیاد دعویٰ اور اس کا رد
۱۷۲	وکیع کی ناراضگی کا سبب
۱۷۳	باب ماجاء فی تقلید الغنم
۱۷۵	حنفیہ کے نزدیک تقلید غنم کے مشروع نہ ہونے کا مطلب
۱۷۶	صرف تقلید ہدی سے احرام کے احکام جاری نہیں ہوتے
۱۷۸	باب ماجاء اذا عطب الہدی ما یصنع بہ
۱۸۰	باب ماجاء فی سرکوب البدن
۱۸۱	باب ماجاء بائ جانبا الرأس یبدأ فی الخلق
۱۸۱	نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے خالق کی تعین
۱۸۲	خلق کا سنون طریقہ کیا ہے ؟
۱۸۳	موتے مبارک کی تکسیم و اعطاف کے بارے میں روایات کا اختلاف
۱۸۳	فائدہ (سلف صالحین کے تبرکات کی حیثیت)
۱۸۵	باب ماجاء فی الخلق و التقصیر
۱۸۵	خلق کی افضلیت، خلق یا قصر کی شرعی حیثیت
۱۸۵	خلق یا قصر کی معتد دار واجب میں اختلاف فقہاء
۱۸۶	اختلاف کی بنیاد اور منشاء

صفحہ	ابواب ومضامین
۱۸۶	حلق وقصر کے زمان ومکان کے بارے میں ائمہ احناف کا اختلاف
۱۸۶	ثمرۃ اختلاف
۱۸۷	جس شخص کے بال نہ ہوں اس کا حکم
۱۸۷	عورت کے لئے محض قصر ہے
۱۸۷	باب ماجاء فی الطیب عند الإحلال قبل الزیارة
۱۸۸	احرام سے متصل پہلے خوشبو کا حکم
۱۸۸	سائر الباب میں جمہور اور امام مالک کا مسلک
۱۸۸	جمہور کی دلیل
۱۸۹	"وهو قول أهل الكوفة" میں "أهل الكوفة" کا مصداق
۱۸۹	امام مالک کی ایک مضبوط دلیل اور بعض حنفیہ کی جانب سے ان کے قول کی تصحیح
۱۹۱	باب ماجاء منی تقطع التلبیة فی الحج
۱۹۳	معتمر کے تلبیہ کا حکم
۱۹۳	باب ماجاء فی طواف الزیارة باللیل
۱۹۳	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طواف زیارت رات کو کیا یا دن میں؟ راجح قول در روایا میں تاجی کی توجیہ
۱۹۶	باب ماجاء فی نزول الأبطح
۱۹۷	تحصیب مناسک حج میں سے ہے یا نہیں؟
۱۹۷	وادی مخصب میں نزول کا مقصد
۱۹۸	باب ماجاء فی حجج الصبئی
۱۹۹	باب (بلا ترجمہ)
۱۹۹	"فكثرتا نلبی عن النساء" کا مطلب
۲۰۰	باب ماجاء فی الحج عن الشیخ الکبیر والمیت
۲۰۱	حج سے متعلق وصیت کا حکم
۲۰۲	باب ماجاء فی العمرۃ أو اجبتھی أم لا؟
۲۰۳	تکرار عمرہ کی شرعی حیثیت اور اس کے بارے میں اختلاف فقہانہ
۲۰۳	باب منه
۲۰۳	دخلت العمرة فی الحجج الی یوم القیامة" کا مطلب

صفحہ	ابواب ومضامین
۲۰۵	باب ما جاء في العمرة من التمتع
۲۰۵	اہل مکہ کے لئے عمرہ کی میقات
۲۰۶	امام بخاری کا مسلک
۲۰۷	باب ما جاء في عمرة رجب
۲۰۸	باب ما جاء في عمرة رمضان
۲۰۹	باب ما جاء في الذي يهمل بالحج فيكسر او يعرج
۲۰۹	احصاء غیر العدو کے معتبر ہونے میں اختلاف فقہاء
۲۱۱	احصاء کا حکم
۲۱۲	محصر کے ذمہ حج اور عمرہ کی قضاء واجب ہے یا نہیں ؟
۲۱۳	باب ما جاء في الاشتراط في الحج
۲۱۵	فائدہ (ایک وضاحت)
۲۱۶	باب ما جاء في المرأة تحيض بعد الإفاضة
۲۱۶	حیض اور نفاس والی عورت کے لئے طواف و داع کا حکم
۲۱۸	ایک مشکل اور اس کا حل
۲۱۹	باب ما جاء من حج أو اعقر فليكن آخره هداً بالبیت
۲۱۹	طواف و داع کی شرعی حیثیت
۲۱۹	کیا معتمر کے ذمہ طواف و داع ہے ؟
۲۲۰	طواف و داع کا صحیح وقت
۲۲۱	حضرت عمرؓ کے قول « خردت من یدیش » کا مطلب
۲۲۱	حضرت عمرؓ کی حضرت مارثؓ پر ناراضگی کی وجہ
۲۲۱	باب ما جاء أن القارن يطوف طوافاً واحداً
۲۲۲	قارن کے ذمہ طوافوں کی تعداد اور اس میں اختلاف فقہاء
۲۲۳	دلائل احناف
۲۲۸	حنفیہ کی تائید میں آثار صحابہ

ابواب ومضامین

صفحہ

- ۲۳۰ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث باب کی توجیہات
- ۲۳۱ قارن کے ذمہ کتنی سعی ہیں ؟
- ۲۳۵ باب ماجاء فی المحرم یموت فی الاحرامہ
- ۲۳۶ باب ماجاء فی المحرم یحلق رأسه فی احرامه ما علیہ
- ۲۳۸ باب ماجاء فی الرخصة للزكاة أن یرموایوما ویذعوایوما
- ۲۳۸ السمیت بمنی فی لیالی منی
- ۲۳۹ تاخیر رمی الجمار عن وقتہ المسنون
- ۲۴۰ حدیث باب کے دو طریق
- ۲۴۲ طریق مالک بن انس کی وجہ ترجیح
- ۲۴۳ باب (بلا ترجمہ)
- ۲۴۳ مبہم نیت کے ساتھ احرام باندھنے کا حکم
- ۲۴۵ باب ماجاء فی یوم الحج الاکبر
- ۲۴۵ حج اکبر کا مفہوم
- ۲۴۵ یوم الحج الاکبر کا مصداق
- ۲۴۶ حج اکبر کی تفسیر میں ایک غلط فہمی
- ۲۴۶ باب ماجاء فی استلام الرکنین
- ۲۴۸ کیا رکنین شامین کا بھی استلام ہے ؟
- ۲۴۸ رکن یمانی کے استلام کا طریقہ
- ۲۴۹ باب (بلا ترجمہ)
- ۲۴۹ وہن مطیب اور غیر مطیب کا حکم اور اختلاف فقہاء
- ۲۵۱ باب (بلا ترجمہ)
- ۲۵۱ زم زم کے معنی
- ۲۵۱ ماء زم زم کی فضیلت
- ۲۵۲ آب زم زم پینے کے آداب

۲۵۳ ایک اہم مسئلہ (زم زم سے وضو اور نفل کا حکم) —————

۲۵۵

أبواب الجنائز

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

۲۵۵ باب ماجاء في النعي عن التمتي للموت —————

۲۵۵ علاج بالكنى كى شرعى حيثيت —————

۲۵۷ مسألة الباب —————

۲۵۸ باب ماجاء في الحث على الوصية —————

۲۵۹ غير وارث اقرباء کے لئے وصیت كى حيثيت —————

۲۶۰ باب ماجاء في الوصية بالثلث والربع —————

۲۶۲ قوله: والثلث كشيء، كى مطالب —————

۲۶۲ باب ماجاء في تلقين المريض عند الموت والدعاء له —————

۲۶۲ تلقين قبيل الموت —————

۲۶۳ تلقين عند القبر —————

۲۶۲ دفن كى بعد قبر پر ٹھہرنے كا حكم —————

۲۶۷ باب ماجاء في التشديد عند الموت —————

۲۶۷ باب ماجاء أن المؤمن يموت بعرق الجبين —————

۲۶۸ باب (بلا ترجمہ) —————

۲۶۸ خوف اور رجاء دونوں مطلوب ہیں —————

۲۶۹ كس وقت كس كا غلبہ مناسب ہے ؟ —————

۲۶۹ باب ماجاء في كراهية النعي —————

۲۶۹ نعى الحب اہلیت كى صورت —————

۲۷۰ اقارب و اصداق كو موت كى خبر دینا حدیث باب كى مانعت كے تحت نہیں آتا۔

صفحہ	ابواب ومضامین
۲۷۰	باب ماجاء ان الصبر عند الصدمة الأولى
۲۷۱	مبر عند المصيبة کی حقیقت
۲۷۲	باب ماجاء فی تقبیل الميت
۲۷۲	حضرت عثمان بن مظعون رضی اللہ عنہ کے فضائل
۲۷۳	باب ماجاء فی غسل الميت
۲۷۳	قولہ: توقیت احدی بنات النبی صلی اللہ علیہ وسلم میں "إحدى بنات" کا مصداق
۲۷۳	قولہ: اہلہا وتراثلاثا أو خمنا أو أكثرہ کی تشریح
۲۷۳	ماء مقید سے طہارت کا مسئلہ
۲۷۴	غسل میت بالماء والتسدد وانکافود میں کیا ترتیب ہے؟ اس سلسلہ میں فقہار کے مذاہب
۲۷۵	قولہ: فالقہا لیلینا حقہ فقال أشعرنہا بہ کا مطلب
۲۷۶	میت اگر عورت ہو تو اس کے بالوں کی کتنی چوٹیاں بنائی جائیں گی اور کس طریقے سے ڈالی جائیں گی
۲۷۷	باب ماجاء فی الغسل من غسل الميت
۲۸۰	باب ماجاء فی کہ کفن النبی صلی اللہ علیہ وسلم
۲۸۱	کفن ضرورت
۲۸۱	کفن مسنون
۲۸۲	تین کپڑوں کی تعیین کے بارے میں اختلاف فقہار
۲۸۳	دلائل اخاف
۲۸۶	قیمت میت کے بارے میں تفصیل اور بحث
۲۸۶	باب ماجاء فی الطعام یصنع لأهل الميت
۲۸۸	باب ماجاء فی کراہیة النوح
۲۸۸	بکاء علی الميت کا حکم
۲۸۹	تخذیب میت بکاء اہلہ کی تشریح
۲۹۲	قولہ: أمرنا فی امتی من أمر الجاہلیۃ لن یدمہن الناس کی تشریح

ابواب ومضامین

صفحہ

- ۲۹۳ کیا تعدیۃ امراض سبب کے درجہ میں بھی محترم نہیں ہوتا؟
- ۲۹۳ باب ماجاء فی المشی امام الجنازۃ
- ۲۹۳ جنازہ کے آگے چلنا افضل ہے کہ پیچھے، اختلاف فقہاء و مذہب اہل اہانت
- ۲۹۵ دلائل احناف
- ۲۹۷ باب ماجاء فی کراہیۃ الركوب خلف الجنازۃ
- ۲۹۷ خلف الجنازہ رکوب وعدم رکوب سے متعلق متعارض روایات میں تطبیق
- ۲۹۸ میت کو جانور یا گاڑی پر بجانے کا حکم
- ۲۹۸ باب ماجاء فی التکبیر علی الجنازۃ
- ۲۹۹ غائبانہ نماز جنازہ
- ۳۰۲ تکبیرات نماز جنازہ
- ۳۰۳ باب ماجاء فی القراءۃ علی الجنازۃ بفاصلۃ الكتاب
- ۳۰۵ نماز جنازہ میں شمار سے متعلق بحث
- ۳۰۶ باب ماجاء فی کراہیۃ السلوۃ علی الجنازۃ عند طلوع الشمس وعند غروبها
- ۳۰۶ اوقات مکروہہ میں نفل کا حکم
- ۳۰۷ باب ماجاء فی الصلوۃ علی المیت فی المسجد
- ۳۰۹ جنازہ کے باہر ہونے کی صورت میں مسجد میں نماز جنازہ کا حکم
- ۳۱۰ منشا اختلاف
- ۳۱۱ جگہ کی تنگی اور بارش وغیرہ کی صورت میں مسجد میں نماز جنازہ کا حکم
- ۳۱۱ باب ماجاء ین يقوم الإمام من الرجل والمرأة
- ۳۱۲ باب ماجاء فی ترک الصلوۃ علی الشہید
- ۳۱۲ شہید کو غسل نہ دینے کا حکم
- ۳۱۲ میاز الباب
- ۳۱۳ شہید کی نماز جنازہ کے ثبوت پر دلائل

ابواب ومضامین

صفحہ

- ۳۱۶ نفي صلوة على الشهيد من تلقه روايات کے جوابات و توضیحات
- ۳۱۸ باب ماجاء في الصلوة على القبر
- ۳۱۹ صلوة على القبر کے واقعات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر محمول ہیں
- ۳۲۰ باب ماجاء في القيام للجنائز
- ۳۲۱ باب ماجاء في قول النبي صلى الله عليه وسلم: الحمد لنا والشق لغيرنا
- ۳۲۲ باب ماجاء في الثوب الواحد يلقى تحت الميت
- ۳۲۲ قبر میں میت کے نیچے چادر وغیرہ بچھانے کا حکم
- ۳۲۳ باب ماجاء في تسوية القبر
- ۳۲۳ قبر کو بلند کرنے کی جائز حد
- ۳۲۶ قبر کی بلندی کی ہیئت
- ۳۲۶ باب ماجاء في الرخصة في زيارة القبور
- ۳۲۷ باب ماجاء في كراهية زيارة القبور للنساء
- ۳۲۸ زیارت قبور للنساء کا جواز اور اس کے دلائل
- ۳۲۹ زیارت قبور للنساء کے جواز و عدم جواز سے متعلق حضرت شاہ ماحب کی رائے
- ۳۳۰ باب ماجاء في الزيارة للقبور للنساء
- ۳۳۰ میت کو قبل الدفن یا بعد الدفن ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف منتقل کرنے کا حکم
- ۳۳۰ قوله: وكتنا كند مانی جذيمة حقة المزمع
- ۳۳۱ متعم بن نويرة یروی
- ۳۳۱ باب ماجاء في الدفن بالليل
- ۳۳۳ قبر پر روشنی کے انتظام کا حکم
- ۳۳۳ میت کو قبر میں اتارنے کا طریقہ اور اختلاف فقہاء
- ۳۳۵ باب ماجاء في كراهية الفرار من الطاعون
- ۳۳۶ طاعون زدہ علاقے میں جاننا اور وہاں سے نکلنا کس شخص کے لئے جائز ہے ؟ اور کب ؟
- ۳۳۶ باب ماجاء فيمن قتل نفسه
- ۳۳۶ خودکشی کرنے والے شخص کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی یا نہیں ؟

صفحہ	ابواب و مضامین
۳۳۸	باب مَا جَاءَ فِي الْمَدِينُونَ
۳۳۸	کفالت عن الميت
۳۴۰	باب مَا جَاءَ فِي رَفْعِ الْيَدَيْنِ عَلَى الْجَنَازَةِ
۳۴۳	أَبْوَابُ النِّكَاحِ
	عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
۳۴۳	نکاح کے لغوی معنی
۳۴۳	نکاح کے معنی حقیقی اور معنی مجازی
۳۴۳	قولہ ، أَرْبَعٌ مِنْ سِتِّتِ الْمُرْسَلِينَ
۳۴۴	نکاح کی شرعی حیثیت
۳۴۴	نکاح عبادت ہے یا عہدہ الی ؟
۳۴۴	نکاح کب جائز ہے ؟ اور کب واجب ؟
۳۴۵	عام حالات میں نکاح کی حیثیت ، اختلاف فقہاء اور دلائل
۳۴۶	” ہاء “ کے معنی اور اس سے متعلق چار لغات
۳۴۹	بَابُ مَا جَاءَ فِي مَنْ تَرْضَوْنَ دَيْتَهُمْ فَرَضَ جُودًا
۳۴۹	کفالت محض ” دین “ میں معتبر ہے یا ” حرفت “ و ” نسب “ میں بھی ؟
۳۴۹	کفالت اسلام کے ” اصول مساوات “ کے مستافی نہیں
۳۵۰	بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّظَرِ إِلَى الْمَخْطُوبَةِ
۳۵۱	نظر الی المخطوبہ کا جواز کس حد تک ؟
۳۵۲	بَابُ مَا جَاءَ فِي إِعْلَانِ النِّكَاحِ
۳۵۲	حدیث بابکے واقعہ میں ایک اشکال اور اس کا جواب
۳۵۳	نکاح کا اعلان بجا کر اور غنا کے ساتھ درست ہے بشرطیکہ حدود کے اندر ہو
۳۵۳	غنا اور موسیقی کا شرعی حکم
۳۵۳	موسیقی کے آلات کی قسمیں اور ان کا حکم

صفحہ	ابواب و مضامین
۳۵۳	امام غزالی اور بعض صوفیہ کے نزدیک موسیقی کا جواز کن شرائط کے ساتھ ہے۔
۳۵۳	جہود فقہاء کے نزدیک موسیقی کے تمام آلات طے حرام ہیں۔
۳۵۳	دلائل حرمت۔
۳۵۸	قائلینِ اباحت کے دلائل اور ان کے جوابات۔
۳۶۳	غناء بغیر آلات کا حکم۔
۳۶۵	باب مَا يُقَالُ لِلْمُتَزَوِّجِ
۳۶۷	باب مَا جَاءَ فِي الْوَلِيْمَةِ
۳۶۷	عربی میں مختلف مینا فتوں کے علیحدہ علیحدہ نام۔
۳۶۷	مرد کے حق میں رنگ الی خوشبو کی مانعت کے حکم پر ایک روایت سے اشکال اور اس کا جواب۔
۳۶۸	نکاح میں سادگی کے پسندیدہ ہونے پر ایک استدلال۔
۳۶۹	ولیمہ واجب ہے یا سنت ؟
۳۶۹	قولہ : "أولم ولو يثاثة" میں "لو" تفسیل کے لئے ہے یا تکثیر کے لئے ؟
۳۷۰	ولیمہ کتنے دن تک درست ہے ؟
۳۷۱	باب مَا جَاءَ فِي اجَابَةِ الدَّاعِي
۳۷۲	باب مَا جَاءَ فِي سُنِّ نَجِيِّ إِلَى الْوَلِيْمَةِ بَعْدَ رَعْوَةٍ
۳۷۲	کسی غیر مرد عورت کو دعوت میں لیجانا جائز نہیں۔
۳۷۳	باب مَا جَاءَ لِانْكِاحِ الْاَبْوَلِيِّ
۳۷۳	حُكْمُ النِّكَاحِ بَعْدَ رَاةِ النِّسَاءِ
۳۷۶	دلائلِ احسان۔
۳۸۰	حمت ابو موسیٰؓ اور حضرت عائشہؓ کی احادیثِ باب کے جوابات۔
۳۸۲	باب مَا جَاءَ لِانْكِاحِ الْاَبِيْتَيْتَةِ
۳۸۳	خفیہ کے مسلک پر ایک اشکال اور اس کا جواب۔
۳۸۳	نکاح کا نصاب شہادت۔
۳۸۵	باب مَا جَاءَ فِي خُطْبَةِ النِّكَاحِ

صفحہ	ابواب و مضامین
۳۸۵	خضہ نکاح کی تین آیات پڑھے جانے کی حکمت
۳۸۶	باب ماجاء فی استنثار البکر و الثیب
۳۸۶	ولایت اجبار کا مدار عورت کے کن او مان پر ہے ؟
۳۸۶	اختلاف فقہار اور دلائل
۳۸۸	باب ماجاء فی اکرہ الیتیمۃ علی التزویج
۳۸۹	باب ماجاء فی مہور النساء
۳۸۹	کیا مہر کی کوئی مقدار مقرر ہے ؟ اگر ہے تو کتنی ؟
۳۹۳	باب قنہ
۳۹۳	خاتم مدید کے استعمال کا حکم
۳۹۶	تسلیم قرآن کو مہربانا
۳۹۶	باب ماجاء فی الرجل یعتق الامۃ ثم یتزوجہا
۳۹۶	کیا عتق کو مہربانا درست ہے ؟
۳۹۸	باب ماجاء فی المحلل والمحللہ
۳۹۸	نکاح بشرط التحلیل ناجائز ہے
۳۹۸	شرط تحلیل کے بغیر جواز کی صورت
۴۰۰	نکاح بشرط التحلیل کے انعقاد و عدم انعقاد کے بارے میں اختلاف فقہار
۴۰۱	باب ماجاء فی نکاح المتعہ
۴۰۱	متعہ کا مفہوم
۴۰۲	حرمت متعہ
۴۰۲	آیت قرآنی سے تحریم متعہ کے استدلال پر اشکال اور اس کے جوابات
۴۰۳	راجح جواب
۴۰۵	حرمت متعہ کے زمانہ سے متعلق روایات میں تعارض اور ان میں تطبیق
۴۰۸	متعدک ملت پر روافض کا ایک استدلال اور اس کا جواب
۴۰۹	باب ماجاء فی النهی عن نکاح الشغار

ابواب ومضامین

صفحہ

- ۳۰۹ قولہ: "لا جلب ولا جنب" کے دو مطلب
- ۳۱۰ مسأله الباب "شغار کا مفہوم
- ۳۱۰ شغار کی صورت میں نکاح کے انعقاد و عدم انعقاد کے بارے میں اختلاف فقہاء
- ۳۱۱ باب ما جاء لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها
- ۳۱۱ حنفیہ کے اصول پر ایک اشکال اور جواب
- ۳۱۱ باب ما جاء في الشرط عند عقدة النكاح
- ۳۱۲ عقد نکاح میں لگائی جانے والی شرائط کی تین قسمیں اور ان کے احکام
- ۳۱۲ مباح شرائط کے حکم کے بارے میں اختلاف فقہاء
- ۳۱۳ باب ما جاء في الرجل يسلم وعندة عشر نسوة
- ۳۱۳ نو مسلم کو پھر سے زائد بیویوں کو چھوڑنا لازم ہے، ایسی صورت میں اس کو اتنا بکارتی ہو گیا یا نہیں؟
- ۳۱۵ قولہ: "سمعت محمد بن اسماعيل يقول: هذا حديث غير محفوظ"
- ۳۱۶ قولہ: "لا رحم قبرك كما رحم قبر أبي رغال"
- ۳۱۶ ابو رغال کو کون شخص تھا؟
- ۳۱۷ مذکورہ جملہ سے حضرت عمرؓ کا مقصود
- ۳۱۷ باب ما جاء في الرجل يسب الأمة ولها زوج هل يحل له أن يطأها
- ۳۱۸ ذوات الأزواج جب اپنے شوہروں کے بغیر گزنا کر لیں تو ان کا نکاح ختم ہو جاتا ہے، ایسی صورت میں سبب نسخ نکاح کیلئے؟
- ۳۱۹ باب ما جاء في كراهية مسهر البغى
- ۳۲۰ حلوان الکاهن
- ۳۲۰ کاهن اور عزات میں فرق
- ۳۲۱ باب ما جاء أن لا يخطب الرجل على خطبة أخيه
- ۳۲۱ بیع علی بیع اخیه
- ۳۲۱ شراہ علی شراہ اخیه
- ۳۲۱ سوم علی سوم اخیه
- ۳۲۲ خطبہ علی الخطبہ کو کسی صورت میں مندرج ہے؟

ابواب ومضامین

صفحہ	
۴۲۲	قرنہ، وأما معاویة فصعلوك
۴۲۳	باب ماجاء فی العزل
۴۲۳	عزل کے جواز و عدم جواز سے متعلقہ روایات میں تعارض اور تطبیق
۴۲۳	ضبط و ولادت یا خانہ دانی منسوبہ بندی
۴۲۶	باب ماجاء فی القسمة للبکر والشیب
۴۲۷	ایک اشکال اور اس کے جوابات
۴۲۹	باب ماجاء فی الزوجین المشرکین یسلم أحدهما
۴۲۹	احد الزوجین کے اسلام لانے کی صورت میں فسخ نکاح کا سبب کیا ہے؟
۴۳۰	حضرت زینبؓ، حضرت ابوالعاصؓ کے پاس کتنے عرصے بعد لوٹائی گئیں؟ روایات میں تعارض اور تطبیق
۴۳۱	حضرت زینبؓ نکاح اول کے ساتھ لوٹائی گئیں یا نکاح جدید کے ساتھ، روایات میں تعارض اور تطبیق
۴۳۲	باب ماجاء فی الرجول یتزوج المرأة فیموت عنها قبل أن یفرض لها
ابواب الرضاع	
۴۳۶	باب ماجاء یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب
۴۳۶	ایک سوال اور اس کا جواب
۴۳۶	ایک اور اشکال اور اس کا جواب
۴۳۶	باب ماجاء فی لبن الفحل
۴۳۹	"لبن الفحل" ایک فقہی اصطلاح اور اس کا مفہوم
۴۳۹	أب رضاعی کے واسطے سے رشتوں کی حرمت میں صدر اقول میں اختلاف تھا
۴۴۰	باب ماجاء لا تحرم المصتة ولا المصتبان
۴۴۱	رضاعت کی کتنی مدت اور محترم ہے؟ اختلاف فقہیہ
۴۴۲	رضاعت کی کم سے کم مقدار کے بھی محترم ہونے کے حق میں دلائل جمہور
۴۴۳	حدیث باب کا جواب
۴۴۵	باب ماجاء فی شهادة المرأة الوحيدة فی الرضاع

- ۴۴۶ باب ماجاء ما ذكر ان الرضاة لا تحرم إلا في الصغرة والحولين
- ۴۴۷ مدت رضاعت سے متعلق اقوال فقہاء
- ۴۵۰ باب ماجاء في الأمة تعتق ولها زوج
- ۴۵۰ آزاد ہوجانے کی صورت میں باندی کے لئے خیار عتق محض شوہر کے
- ۴۵۱ غلام ہونے کی صورت میں ہے یا آزاد ہونے کی صورت میں بھی ؟
- ۴۵۱ حضرت بریرہ کی آزادی کے وقت ان کے شوہر غلام تھے یا آزاد ؟
- ۴۵۱ روایات میں تقارض
- ۴۵۱ رفع تقارض کے لئے ترجیح کا طریقہ
- ۴۵۲ تقبیب کا طریقہ
- ۴۵۳ باب ماجاء ان الولد للفراش
- ۴۵۳ حدیث "الولد للفراش وللعاهر الحجر" متواتر ہے
- ۴۵۵ اس روایت میں "حجر" سے کیا مراد ہے ؟
- ۴۵۵ فراش کی تین قسمیں اور ان کے احکام
- ۴۵۵ میاں بیوی عرصہ سے نہایت دور رہوں اور ملاقات ثابت نہ ہو تو بھی احناف کے نزدیک نسب ثابت ہو جاتا ہے
- ۴۵۵ مذکورہ مسئلہ میں احناف پر امتراض کا علمی جائزہ
- ۴۵۷ باب ماجاء في كراهية أن تسافر المرأة وحدها
- ۴۵۷ سفر حج کے لئے شوہر یا محرم نہ ہونے کی صورت میں وجوب حج ہو جائیگا یا نہیں

أَبْوَابُ الطَّلَاقِ وَاللَّعَانِ

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

- ۴۵۹ طلاق کے لغوی و اصطلاحی معنی
- ۴۵۹ طلاق دین یہود میں
- ۴۵۹ طلاق دین نصاریٰ میں

۴۶۰	طلاق دین مہنود میں
۴۶۱	طلاق دین اسلام میں
۴۶۳	باب ماجاء فی طلاق السنۃ
۴۶۳	طلاق سنت اور طلاق احسن کا مفہوم
۴۶۳	طلاق سنت پر سنت کا اطلاق کس حیثیت سے ہے؟
۴۶۴	طلاق ابن عمر فی الحيض
۴۶۴	حيض میں طلاق دینے کی صورت میں رجوع کا حکم
۴۶۴	فستہ کی تحقیق
۴۶۵	قوله: أمرأت إن عجزواستمق
۴۶۵	حيض میں طلاق دینے کے بعد مزید طلاق حیض سے متصل طہر کے بجائے اس سے اگلے طہر میں دیجئے
۴۶۶	حکم وقوع الطلاق فی الحيض والاختلاف فيه
۴۶۷	باب ما جاء فی الرجل يطلق امرأته البتۃ
۴۶۸	بحث الطلقات الثلاث
۴۶۸	کیا ایک تھرتین طلاقیں دینا جائز ہے؟
۴۷۰	طلقات ثلاث کے وقوع کا حکم
۴۷۰	اس بارے میں تین مذاہب
۴۷۱	عالمی قوانین میں ایک نگیں قطعی
۴۷۱	طلقات ثلاث کے وقوع کے بارے میں جمہور کے دلائل
۴۷۵	فرواق مخالف کے دلائل اور ان کے جوابات
۴۷۵	حضرت عبداللہ بن عباس کی روایت اور اس کے جوابات
۴۷۷	حضرت رکابہ کے واقعہ سے استدلال اور اس کے جوابات
۴۸۰	تین طلاقوں سے متعلق بعض غیر اسلامی قوانین کا نامعقول عذر اور اس کا حل
۴۸۰	بیک وقت دی جانے والی تین طلاقوں کو قابل تغیر جرم قرار دیا جاسکتا ہے

صفحہ	
۴۸۱	باب ماجاء في أمرك بيدك
۴۸۱	باب ماجاء في الخيار
۴۸۲	باب ماجاء في المطلقة ثلاثا لاسكني لها ولا نفقة
۴۸۲	قوله : لانذرى أحفظت أم نيت
۴۸۲	عدالت صحابہ اور جمعیت حدیث کے مسئلہ پر متجددین کے دو اعتراضات کا علمی جائزہ
۴۸۳	میسالۃ الباب
۴۸۴	مبتوتہ غیر حاملہ کے نفقہ اور سکنی سے متعلق فقہاء کے مذاہب
۴۸۵	نفقہ اور سکنی دونوں کے وجود کے حق میں احناف کے دلائل
۴۸۸	فاطمہ بنت قیس کی حدیث باب کے جوابات
۴۹۰	باب ماجاء لاطلاق قبل النكاح
۴۹۱	ضیت الی الملک کی صورت میں تعلق مطلق قبل النکاح درست ہے، اس مسئلہ میں اختلاف فقہاء
۴۹۳	باب ماجاء أن طلاق الأمة تطليقتان
۴۹۳	عدہ طلاق میں مرد کی حریت و عدم حریت کا اعتبار ہے یا عورت کی؟
۴۹۴	باب ماجاء في الخلع
۴۹۵	خلع کے لغوی معنی
۴۹۵	اس موضوع سے متعلق چار قریبی الفاظ اور ان کے درمیان فرق
۴۹۵	عدۃ المختلعة
۴۹۶	خلع فسخ ہے یا طلاق؟
۴۹۷	کیا خلع عورت کا حق ہے؟
۴۹۸	خلع کو عورت کا حق قرار دینے کے لئے متجددین کا آیت خلع سے استدلال
۴۹۸	آیت خلع میں تراضی طرفین پر عدالتین طرح کے الفاظ اور متجددین کے استدلال کا جواب
۴۹۹	متجددین کا دوسرا استدلال اور اس کا جواب
۵۰۰	آیت کریمہ "الَّذِي يَبِيدُ عُدَّةَ الْكُفَّارِ" سے جمہور کا استدلال

- ۵۰۱ باب ماجاء في مداراة النساء
- ۵۰۱ عورت کی پسلی کے ساتھ تشبیہ میں ایک نکتہ
- ۵۰۲ باب ماجاء في الرجل يسأله ابوه أن يطلق زوجته
- ۵۰۳ کن چیزوں میں والدین کی اطاعت ضروری ہے اور کن میں نہیں؟
- ۵۰۴ والدین کے مطالبہ پر بیوی کو طلاق دینے کا حکم
- ۵۰۶ باب ماجاء في طلاق المعتوه
- ۵۰۷ سکران کی طلاق واقع ہونے سے متعلق ایک اشکال اور اس کا جواب
- ۵۰۸ باب (بلا ترجمہ)
- ۵۰۹ حضرت عائشہ کے قول "فاستأنف الناس الطلاق مستقبلاً من كان طلق ومن لم يكن طلقاً كالمطاب
- ۵۰۹ زمانہ جاہلیت کے تصرفات بدر ہیں۔
- ۵۰۹ باب ماجاء في المحامل المتوفى عنها زوجها فضع
- ۵۱۰ متوفی عنہا زوجہا غیر حاملہ اور حاملہ متوفی عنہا زوجہا کی عدت
- ۵۱۰ حاملہ متوفی عنہا زوجہ کی عدت کے بارے میں بظاہر آیت میں تناقض، اختلاف فقہاء اور فریق تناقض
- ۵۱۱ "أبعد الأجلين" کے قول کی دو وجہیں
- ۵۱۱ باب ماجاء في عدة المتوفى عنها زوجها
- ۵۱۲ عورتوں کے بناؤ سنگمار اور زیب و زینت کا جواز اور اس کی شرائط
- ۵۱۳ "مسألة الحداد" یعنی سوگ کا حکم
- ۵۱۳ سوگ کس زوجہ پر واجب ہے اور کس پر نہیں، اختلاف فقہاء
- ۵۱۳ حدیث باب وجوب احواد پر کیسے استدلال ممکن ہے؟ اشکال اور جواب
- ۵۱۵ کیا مطلقہ رجیہ سوگ منائے گی؟
- ۵۱۵ مطلقہ باندہ یا مغلظہ کے حق میں سوگ کی حیثیت، اختلاف فقہاء
- ۵۱۶ حالت عذر میں معتدہ کے لئے سرسره وغیرہ لگانے کا حکم
- ۵۱۷ قولہ، وقد كانت إحداهن في الجاهلية ترمي بالبدعة على رأس الحول
- ۵۱۷ باب ماجاء في كفارة الظهار

صفحہ	ابواب رمضان
۵۱۸	کفارہ میں ہر سکین کو طعاس کی کتنی مقدار دی جائے گی؟
۵۲۰	باب ماجاء فی الإیلاء
۵۲۰	ایلاء کے نفوی واصطلاحی معنی
۵۲۰	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا "ایلاء" "ایلاء اصطلاحی" نہ تھا
۵۲۰	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ازواج مطہرات کو طلاق دینے کی نسبت اور اس کی تحقیق
۵۲۱	آپ کے ایلاء فرمانے کی وجوہات
۵۲۲	ایلاء میں چار ماہ کی مدت گزرنے پر خود بخود طلاق بائن واقع ہو جائے گی یا تفریق کے لئے لم قضاء قاضی کی احتیاج ہوگی؟
۵۲۳	باب ماجاء فی اللعان
۵۲۳	لعان کے بعد فرقت کے لئے قضاء قاضی کی حاجت ہے یا نہیں؟
۵۲۳	لعان سے ثابت شدہ حرمت کی حیثیت

تمت بالخیر

حاشیہ درسِ ترمذی جلد ثالث کے اہم فوائد و مباحث کی فہرست

صفحہ	فوائد و مباحث
۴۳	<p style="text-align: center;">أَبْوَابُ الْحَجِّ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ</p>
۴۳	حج کی اصطلاحی تعریف کی وضاحت
۴۳	حج کے سبب فرضیت سے متعلق اقوال مختلفہ
۴۳	فرضیت حج علی الفور کا مطلب
۴۴	”نسئ“ کی تفسیر
۴۵	نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کو مؤخر کرنے کی ممکنہ وجوہات
۴۶	حرم مدینہ کا حکم
۴۹	حج سے کبائر کے معاف ہونے کی تائید میں چند روایات
۵۱	ترک حج پر وعید سے متعلقہ چند روایات
۶۰	عمرة القضاء مستقل عمرہ تھا یا کسی عمرہ کی تفسیر؟
۶۳	تتمتع اور تہران کی وصفت
۶۴	افضلیت افراد کے قائمین کے نزدیک افراد سے محض ”حج“ مراد ہے یا حج و بعدہ عمرہ؟
۶۳	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قرآن فرماتے پر بیس سے زائد صحابہ کرام کی روایات کے حوالے
۶۴	جاہلیت کے مقولہ ”إذا برأ الدبر ورضا الأثر... حلت العمرة لمن اعتمر“ کا مطلب
۶۶	افضلیت تہران کی مزید وجوہ ترجیح
۸۱	نبی عن التمتع سے متعلق تحقیق
۸۳	حضرت معاذ بن جبل کی روایت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے متمتع ہونے پر استدلال اور اس کی تحقیق
۸۹	خمس فواسیق يقتلن في الحرم الميں ”والكلب العقور“ سے کیا مراد ہے؟
۹۰-۸۹	”الغراب الابیغ“ میں ”ابیغ“ کی تحقیق اور اس قید کا فائدہ

صفحہ	فوائد و مباحث
۹۷	حالاتِ احرام میں نکاح کے جواز پر دال بعض آثار صحابہؓ۔
۱۰۱	توزیحا و هو و محرورہ کی تائید میں امام لحاویؒ کا کلام۔
۱۰۲	اشارہ اور دلالت میں فرق۔
۱۰۳	آپ کو حالتِ احرام میں زندہ حمار وحشی پیش کیا گیا یا مارا ہوا؟ روایات ہیں کہ تعارضِ تلبیہ اور حنفیہ کے مسلک پر انطباق۔
۱۰۸	حضرت ابو قتادہؓ کے داخلِ میقات غیر محرم ہونے کے جوابات۔
۱۱۲	ضیغ کی حرمت کی تائید میں "تحريم كل ذي ناب" والی روایات۔
۱۱۳	کیا صید ماگول اللحم کے ساتھ خاص ہے؟
۱۱۶	رفع الیدین عند رؤیة البیت کی بحث میں ترمذی کی روایت "فلکنا نفعله" کی تحقیق۔
۱۲۱	حجرِ اسود اور کعبہ کی پائی کے استلام کے وقت قبولیت عمارت سے متعلق روایات۔
۱۲۳	مصنف ابن ابی شیبہ کے نسخہ کے بارے میں تحقیق۔
۱۲۵	طواف میں ستر عورت کے واجب ہونے سے متعلق ایک اشکال اور اس کا جواب۔
۱۲۷	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بیت اللہ کے اندر نماز پڑھنے یا نہ پڑھنے سے متعلق روایات میں تعارض اور رفع تعارض سے مستندہ تحقیق۔
۱۳۲	بیت اللہ کی مثل یا گیارہ مرتبہ سے متعلق تحقیق اور تمہیر کرنے والوں کے ذکر پر مشتمل آیات۔
۱۳۶	نماز میں استقبال قبل کی شرط پر دلائل قطعہ۔
۱۳۷	گناہِ بلیغ کے سبب حجرِ اسود کے سیاہ ہو جانے سے متعلق ایک اشکال اور جواب۔
۱۳۸	ار جاس و انجاس مشرکین کے سبب حجرِ اسود کے سیاہ ہو جانے سے متعلق روایات۔
۱۳۹	ترمذی کی روایت "صليت مع النبي صلى الله عليه وسلم بعثي امن ما كان الناس و لكثره ركعتين" کی وضاحت۔
۱۴۱	مالکیہ کے نزدیک منیٰ میں قصر صلوٰۃ مناسک حج کا حصہ ہونے کی وجہ سے یا سفر کی وجہ سے؟
۱۴۲	لفظ "عرفات" کی تحقیق و وجہ تسمیہ اور حدود عرفات۔
۱۴۳	"بطن عرنہ" سے متعلق تحقیق۔
۱۴۳	بطن عرنہ میں وقوف کے معتبر ہونے یا نہ ہونے سے متعلق امام مالکؒ کی دو روایتوں کی تحقیق۔

- ۱۳۴ جمع - یا مزدلفہ سے متعلق تحقیق
- ۱۳۵ محبت سے متعلق تحقیق
- ۱۳۶ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وادیِ محبت کو تیز رفتاری سے عبور کرنے کی وجوہات
- ۱۳۷ مناسکِ اربعہ میں ترتیب اور دم کے لازم ہونے سے متعلق امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کے مسلک کی تحقیق
- ۱۳۸ مناسکِ اربعہ میں عدم وجوب ترتیب پر ائمہ ثلاثہ کے دلائل
- ۱۳۹ "لا حرج" والی روایات سے نفی انہم را دہونے کی تائید میں ایک روایت
- ۱۴۰ فسادِ ترتیب جاہلاً کی صورت میں دم واجب نہ ہونے کی تائید میں چند روایات
- ۱۴۱ مناسکِ اربعہ میں ترتیب سے متعلق امام ابوحنیفہؒ کی تین روایات اور اصحابِ قتادی کے لئے مقامِ فکر
- ۱۴۲ عرفات اور مزدلفہ کی جمع بین الصلوٰتین میں سفر ہے یا جمع نسک ؟
- ۱۴۳ حنفیہ کے اصول کو ملحوظ رکھتے ہوئے حافظ کا ایک اعتراض اور اس کا جواب
- ۱۴۴ مزدلفہ کی جمع بین الصلوٰتین کے لئے اذان و اقامت سے متعلق مزید دو مذاہب
- ۱۴۵ حنفیہ کے مسلک پر جمع عرفات اور جمع مزدلفہ میں اذان و اقامت کے مسئلہ میں فرق کرنے کی وجہ
- ۱۴۶ وقوفِ عرفہ کا وقت نویں تاریخ کے زوال سے یوم النحر کی صبح صادق تک ہونے کی دلیل
- ۱۴۷ یوم النحر میں رمی کا وقت اختلاف فقہاء اور دلائل
- ۱۴۸ تقلیدِ فہم کا مفہوم اس کی حیثیت تقلید کس کس چیز سے حاصل ہو جاتی ہے
- ۱۴۹ تقلید و اشعار کی ایک اور حکمت
- ۱۵۰ کیا اشعار اونٹ کے ساتھ مخصوص ہے ؟
- ۱۵۱ اشعار کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کے مذہب سے متعلق امام بخاریؒ کی وضاحت کے بعد صاحبِ تحفۃ الاحوذی کی بات بے وزن ہے
- ۱۵۲ احادیثِ اشعار کو منسوخ قرار دینے کے مقابلہ میں احادیثِ نبویہ عن المشاعر کے مقابلہ میں
- ۱۵۳ ترجمہ اشعار صحیح ہے
- ۱۵۴ اشعار کے محض مباح ہونے پر دال دور روایات -
- ۱۵۵ صاحبِ تحفہ کا کہنے کے امام ابوحنیفہؒ کے مقلد نہ ہونے کا دعویٰ اور اس کا رد
- ۱۵۶ معارضہ صوریہ کے موقع پر سلف کی ناراضگی کے واقعات

صفحہ	فوائد و مباحث
۱۷۴	قولہ : کنت اقل قلائد ہدی رسول اللہ ﷺ کلمہ غنائکی ترکیب سے متعلق اہم و حسنا
۱۷۵	تقلیدِ غنم
۱۷۶	غنم کو بدی میں شمار نہ کرنے سے متعلق ابن المنذر کا احناف پر اعتراض اور علامہ شرنوبی کا جواب
۱۷۷	کیا تقلیدِ بدی سے آدمی محرم ہو جا سکتا ہے ؟ محرم ہوجانے کی تائید میں روایات اور ان کے جوابات
۱۸۰	رکوعِ بدنہ کے بارے میں فقہاء کے مابین مذاہب
۱۸۱	بدنہ پر سامان لادنے یا بدنہ کو کرانے پر دینے کا حکم
۱۸۲	موتے مبارک کی تقسیم و اعطاس سے متعلق روایات میں تطبیق کی وضاحت
۱۸۶	نام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اعتبار ربیع ایک اصولی قاعدہ کی حیثیت رکھتا ہے
۱۸۸	صلوٰۃ کے بعد طواف، زیارت سے قبل خوشبو کے جواز پر دال روایات
۱۸۹	مذکورہ مسئلہ میں • وهو قول أهل الكوفة • کا مصداق اور معارف السنن میں ایک قساع
۱۹۲	حج میں حجرو عقبہ کی رمی تک تلبیہ پڑھے ہلنے پر اجماع کی دلیل
۱۹۲	یومِ عرفہ میں ترکِ تلبیہ پر دال روایات کا اصولی جواب
۱۹۳	نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے دن میں طوافِ زیارت کرنے پر دال روایات
۱۹۶	یومِ النحر میں آپ نے ظہر کی نماز میں ادا فرمائی یا نہ کی ؟
۱۹۶	• اقبل • یا • عقب • سے متعلق تشریح
۱۹۷	آپ کے وادیِ عقبہ میں قصداً اترنے پر دال روایات
۲۰۲	عمرہ سے متعلق تشریح
۲۰۵	تنسیم
۲۰۵	تنسیم سے عمرہ کرانے کی توجیہ سے متعلق ایک اشکال اور اس کا جواب
۲۰۷	لفظہ رجب • منصرف ہے یا غیر منصرف ؟
۲۰۷	حضرت ابن عمرؓ کے صلوة الضحیٰ کو بدعت کہنے کی توجیہ
۲۰۸	عمرہ رمضان کی فضیلت سے متعلق روایات
۲۰۸	عمرہ رمضان کی فضیلت سے متعلق ارشاد کس کس کے سوال کے جواب میں فرمایا گیا
۲۱۰	امام رازیؒ کے کلام سے • احصار • کی تخریج اور امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کی تائید

صفحہ	فوائد و مباحث
۲۱۵	حنفیہ کے نزدیک اشترط فی الحج معتبر ہے ہونے کے باوجود بے فائدہ نہیں۔۔۔۔۔
۲۱۸	{ کیا حیض و نفاس والی صورت کے لئے بصورت مجبوری اسی وقت میں طواف زیارت کرنے کی گنجائش ہے؟ اس سے متعلق علامہ ابن تیمیہ کی رائے
۲۱۹	طوافِ وداع کے حاجی کے ساتھ خاص ہونے کی دلیل۔۔۔۔۔
۲۲۰	کیا طوافِ وداع کے بعد مکہ میں ٹھہرے رہنے سے دوسرے طوافِ وداع لازم ہے؟
۲۲۰	طوافِ وداع کے بغیر چلے جانے والے شخص کا حکم۔۔۔۔۔
۲۲۲	ابراہیم نخعی کی مرسل۔۔۔۔۔
۲۲۶	حسن بن عمارہ ایک مختلف روایت ہیں۔۔۔۔۔
۲۳۱	{ قادن کے حق میں تقدیر طواف (طوافِ عمرہ و طوافِ زیارت) کے اثبات اور مخالف روایات کے جواب میں حضرت شیخ الحدیث کا نفیس کلام
۲۳۲	سعی ماثیادراکب سے متعلق روایات جن کے مجموعہ سے قادن کے حق میں تقدیر سعی کا پتہ چلتا ہے؟
۲۳۳	حضرت جابرؓ کی قادن کے بارے میں بظاہر ایک طواف اور ایک سعی پر دال روایت کا جواب
۲۳۶	{ حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت سے متعلق تحقیق جو مرنے والے محرم کے احرام کے منقطع ہونے پر دال ہے
۲۴۱	{ دو دن کی رمی ایک دن میں کرنے سے متعلق روایت "فی الاذین منہما" کے الفاظ کے ساتھ ہے یا "فی الآخر منہما" کے الفاظ کے ساتھ
۲۴۱	"فی الآخر منہما" کی تقدیر پر مطلب۔۔۔۔۔
۲۴۲	رمی میں جمع تقدیم پر دال "والاول منہما" کی روایت کی دو توجیہیں۔۔۔۔۔
۲۴۳	نیت مبہم کے ساتھ احرام کا جواز شافعیہ کے ساتھ خاص نہیں،۔۔۔۔۔
۲۴۵	یوم الحجۃ الاکبر سے متعلق ترمذی کی روایت مرفوعہ کے مقابلہ میں روایت بروقہ صحیح ہے
۲۴۵	اس روایت کے نقل کرنے میں امام ترمذی کے تغزو کا قول اور اس منہوی کی بخاری کی دو روایتیں
۲۴۵	یوم النحر کو "یوم الحج الاکبر" قرار دینے کی وجہ۔۔۔۔۔
۲۴۶	"یوم الحج الاکبر" کے مصداق سے متعلق مزید دو اقوال۔۔۔۔۔
۲۵۱	روایت "ماد زمر زمر لما شرب له" سے متعلق تحقیق اور سلف کا اس سے متعلق تجربہ
۲۵۳	کھڑے ہو کر زمر زمر پینے کا حکم۔۔۔۔۔

أَبْوَابُ الْجَنَائِزِ

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

- ۲۵۵ لفظ "جنائز" کی تحقیق
- ۲۵۵ نہیں عن الکتی سے متعلق دو روایتیں
- ۲۵۱ علاج بالکتی کے جواز پر دال چند روایتیں
- ۲۶۰ وصیت کے لغوی و اصطلاحی معنی
- ۲۶۱ تہائی مال کا مطلب اور تہائی سے زائد کی وصیت کرنے کی تقدیر پر حکم
- ۲۶۳ تہائی سے کم کی وصیت پسندیدہ ہونے سے متعلق روایات
- ۲۶۳ ابو زرعہ کا واقعہ و وفات
- ۲۶۳ تلقین عن التبر کرنے والے کو روکا نہ جائے
- ۲۶۹ نفی اور "فناء فلان" کی تحقیق
- ۲۶۰ نفی پر دال روایات اور ان کا محصل
- ۲۶۰ نفی سے متعلق تین حالات اور ان کا حکم
- ۲۶۳ میت کو کافور لگانے کی حکمت
- ۲۶۳ امام ابوحنیفہ "کافور کے استعمال کے غیر مستحب ہونے" کے قائل نہیں۔
- ۲۶۵ قولہ: "أشعر نہاہم" کی تشریح
- ۲۶۶ میت اگر عورت ہو تو اس کے بالوں کی کتنی چوٹیاں بنائی جائیں گی اور کس طرح ڈالی جائیں گی؟ اس سے متعلق حنفیہ کے مسلک اور دلیل کی تحقیق
- ۲۶۸ غسل میں غسل المیت سے متعلق روایات
- ۲۶۸ غسل میں غسل المیت سے متعلق مذاہب فقہاء
- ۲۶۹ غسل میں غسل المیت کی حکمت
- ۲۸۰ حضرت علیؑ کو ساکپروں میں کفننے سے متعلق روایت کے رواۃ کی تحقیق

فوائد و مباحث

صفحہ

- ۲۸۲ ————— "سجود کی تہمت" کی تحقیق
- ۲۸۵ ————— حضرت عائشہؓ کی روایت "لیس فیہا قسمیں" کی ایک اور توجیہ
- ۲۸۶ ————— دعوت میں اہل المیت کی ممانعت کی ایک دلیل
- ۲۸۷ ————— روایت "داعی امراء" کے الفاظ کے ساتھ ہے یا "داعی امراء" کے الفاظ کے ساتھ
- ۲۸۸ ————— میت پر بگاڑ بالصوت پر وال روایات
- ۲۸۹ ————— تعذیب میت، بگاڑ اہل پر وال روایات و آثار
- ۲۹۲ ————— "الطعن فی الاحباب" کی تشریح
- ۲۹۳ ————— قولہ : والانواء، مطرنا بنوم کذا کذا کی تشریح
- ۲۹۴ ————— مشی امام الجنائزہ سے متعلق روایت کے مرسل ہونے کی تحقیق
- ۲۹۵ ————— جنازہ کے ساتھ رکوع پڑھنے کے ناپسندیدہ ہونے سے متعلق روایت
- ۲۹۶ ————— حنفیہ کی مستدل روایت پر اوی کی جہالت سے متعلق اعتراض کا حضرت گنگوہی کا جواب اور اس سے متعلق اشکال و جواب
- ۲۹۷ ————— قائمین مشی امام الجنائزہ اور قائمین مشی خلف الجنائزہ کی عقلی دلیل
- ۲۹۸ ————— جنازہ کے ساتھ رکوع کی کراہت کی وجہ
- ۳۰۰ ————— حضرت معاویہؓ مرنے کی غائبانہ نماز جنازہ ان کی کس خصوصیت کی بنا پر تھی
- ۳۰۲ ————— نماز جنازہ میں پانچ تکبیرات کے قائمین
- ۳۱۰ ————— جنازہ خارج مسجد اور مستحق داخل مسجد ہونے کی تقدیر پر مختار قول
- ۳۱۱ ————— عذر کی صورت میں عدم کراہت
- ۳۱۲ ————— نماز جنازہ میں امام کے میت کے سینے کے مقابل کھڑے ہونے کی حکمت
- ۳۱۸ ————— روایت میں "صلوٰتہ علی اللہ" کے الفاظ آپ کے شہداء احد کی نماز جنازہ پڑھنے پر ال ہیں
- ۳۱۸ ————— قائمین جوار صلوة علی القبر کے نزدیک کتنی مدت تک صلوة علی القبر جائز ہے ؟
- ۲۲۱ ————— جنازہ کے لئے قیام متروک ہونے کی وجہ
- ۳۲۱ ————— لحد اور شق کی کیفیت
- ۳۲۲ ————— لحد کے افضل ہونے کے باوجود آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم کو "لحدہ یا شق" میں دفنانے کے بارے میں صحابہ کرامؓ کے اختلاف کی وجہ

صفحہ	فوائد و مباحث
۳۲۵	« أن لا تدع قبراً مشرفاً إلا سويته » کے مطلب سے متعلق ایک وضاحت
۳۲۸	زیارتِ تمبور للنساء کا حکم
۳۲۹	جواز کی ایک دلیل
۳۳۰	وكتناكمد مانی حذیمۃ الخ دو شعروں کا ترجمہ
۳۳۱	متم بن نویرہ کے قول « كان والله أحمقاً » کا ترجمہ
۳۳۹	امام ابو حنیفہ کے نزدیک کفالت عن المیت کے درست نہ ہونے کی وجہ
۳۴۱	کفالت عن المیت کے جواز پر دال روایت کا جواب
۳۴۱	نماز جنازہ میں محض پہلی تکبیر میں رفع یدین پر دال روایت کے رجال کی تحقیق
۳۴۱	نماز جنازہ میں رفع یدین اور ترک رفع سے متعلق متفرق فوائد

اجواب النکاح

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

۳۴۳	نکاح کے اصطلاحی معنی
۳۴۵	نکاح کے ضروری ہونے پر دال روایت سے جمہور کے مسلک پر اعتراض اور اس کا جواب
۳۴۶	نکاح کے مقابلہ میں تحلی للعبادۃ کے افضل ہونے کے دلائل اور ان کے جوابات
۳۴۶	نکاح کی شرعی حیثیت کے بارے میں احناف کے اقوال
۳۴۸	تحلی للعبادۃ کے مقابلہ میں ہشتغال بالنکاح کے افضل ہونے کی دلیل
۳۴۹	کفالت کے بارے میں ائمہ اربعہ کے مذاہب کا خلاصہ
۳۵۰	مخالفہ کو دیکھنے کے بارے میں امام مالک کے مذہب کی تحقیق
۳۵۰	نظر الی المخطوبہ کا استحباب
۳۵۲	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت ربیع رضی اللہ عنہما کے قریب بیٹھنے کی توجیحات
۳۵۶	حدیث کے منکر ہونے سے متعلق مفتہ میں و متاخرین کی اصطلاح کا فرق اور موسیقی کی حرمت پر دال روایت کے منکر یا غریب ہونے کا جواب
۳۵۷	موسیقی کی حرمت پر دال بیہین روایات کے حوالجات
۳۶۳	بعض صحابہ کرامؓ کے بارے میں « سماح » کی روایات اور ان کا جواب

نواہد و مباحث

صفحہ	نواہد و مباحث
۳۶۶	نکاح کی مبارکباد کے موقع پر، بالفاء والہینین، کہنے کی ممانعت کی وجہ سے
۳۶۹	ولیمہ کے واجب یا سنونہ مستحب ہونے سے متعلق اقوال
۳۶۹	”اؤنعم ولوینثاقہ“ میں ”لو“ کے تقلیل یا کثیر یا تمہنی کے لئے ہونے سے متعلق اقوال
۳۷۲	دعوت ولیمہ کو قبول کرنا واجب یا سنونہ ؟
۳۷۳	عبارت نسا سے نکاح کے منقذ ہونے کے بارے میں روایات ائمہ احناف
۳۷۵	عبارت نسا سے نکاح درست نہ ہونے پر چہرہ کے ولائل اور ان کے جوابات
۳۸۰	حضرت ابو موسیٰ کی روایت ”لانکاح الا بولت“ کے مضطرب ہونے کی تفصیل
۳۸۱	مذکورہ روایت میں ”اسرائیل“ کے طریق کے راجح ہونے کی وجہ
۳۸۲	”لانکاح الا بولت“ کو نفی کمال پر محمول کرتے سے متعلق اعتراض و جواب
۳۸۲	”فنکاحہا باطل“ کی ایک اور توجیہ
۳۸۳	نکاح میں ”بیتنہ“ کے بجائے ”مض“ اعلان کے کافی ہونے سے متعلق امام مالک کی دلیل اس کا جواب اور احناف کی دلیل
۳۸۵	نکاح میں عورتوں کی شہادت کے غیر معتبر ہونے پر شوافع کا ایک استدلال اور اس کا جواب
۳۸۸	منطوق، مفہوم موافق اور مفہوم مخالف
۳۸۹	لفظاً، تیسرے معنی کے معنی میں حقیقت اور کبیرہ کے معنی میں مجاز ہے
۳۸۹	مقدار ہر سے متعلق متفرق فوائد
۳۹۲	”نفلین“ پر نکاح سے متعلق روایت امام ترمذی کی تحسین کے باوجود منسحب ہے
۳۹۳	دخول سے قبل کچھ دینے یا نہ دینے سے متعلق روایات میں تعارض کی توجیہ
۳۹۳	حضرت فاطمہؓ کو ”زہہ“ صرف بطور مہر معتدل دی گئی تھی یا ان کا مہر کامل تھی ؟
۳۹۳	خالص لوبہ یا چاندی چڑھے ہوئے لوبہ کی انگوٹھی کے جواز کے بارے میں شوافع کے مسلک کی تحقیق
۳۹۵	حضیہ کے نزدیک چاندی چڑھی ہوئی لوبہ کی انگوٹھی کے جواز سے متعلق تحقیق
۳۹۶	”التمس ولو خاتما من حديد“ کے فرمان سے لوبہ کی انگوٹھی کے جواز پر استدلال محل نظر
۳۹۶	تعلیم قرآن کو مہر بنانے کے جواز و عدم جواز سے متعلق اقوال فقہاء
۳۹۷	جواز پر دالہ ائمہ متعلمہ صحابی کی خصوصیت پر محمول ہے

صفحہ	فوائد و مباحث
۳۹۷	”جعل عقبا صد افعا“ کے جواب سے متعلق امام طحاوی کا کلام
۳۹۸	”مُحَمَّدٌ“ اور ”مُحَمَّدٌ لَهُ“ پر لعنت کی وجہ
۳۹۸	نکاح بشرط التعلیل سے متعلق مذاہب فقہاء
۴۰۲	جوازِ متعہ سے متعلق حضرت ابن عباس کا قول حالتِ اضطرار کے ساتھ خاص تھا بعد میں انہوں نے اس سے بھی رجوع کر لیا تھا
۴۰۳	سوائے ایک مرسل روایت کے کسی روایت میں متعہ کے لئے ”حلت“ کا صیغہ نہیں آیا
۴۰۵	تحریمِ متعہ کے وقت سے متعلق مختلف روایات
۴۰۶	تحریمِ متعہ محض ایک مرتبہ نہ ہونے کا قرینہ
۴۰۷	نبی من متعہ النساء والی روایت میں ”ومن خیبر“ طرف کی تحقیق
۴۰۸	قرآن کریم کی آیت سے متعہ کی حلت پر روانفس کے استدلال کا جواب
۴۰۹	”لا جلب ولا جنب“ کے مطلب سے متعلق تحقیق
۴۱۰	”شغار“ کی ایک اور صورت
۴۱۰	شغار کی صورت میں نکاح کے منعقد نہ ہونے کے بارے میں شوافع کا عقلی استدلال اور اس کا جواب
۴۱۰	شغار کے عدم جواز کے باوجود اس صورت میں نکاح کے منسقد ہونے کی دلیل
۴۱۱	پھوپھی بھتیجی یا خالہ بھانجی کو نکاح میں مجب کرنے کی مانعیت پر روانفس خوارج کے سوائت کا اتفاق
۴۱۱	مانعیت سے متعلق روایتِ خبرِ مشہورہ ہے
۴۱۳	چار سے زائد بیویوں والے شخص کے ہدام لانے کے حکم سے متعلق متفرق فوائد
۴۱۵	حدیث باب سے متعلق امام بخاری کے قول ”هَذَا حَدِيثٌ غَيْرُ مَحْفُوظٍ“ کے بارے میں تحقیق
۴۱۶	”ابو زغال“ کی تسمیہ کے بارے میں اقوالِ مختلفہ اور قولِ راجح
۴۱۸	کافر زومین ایک ساتھ گرفتار کئے جانے کی صورت میں ان کے نکاح کا حکم
۴۲۰	”حلوان الکابین“ سے متعلق تشریح
۴۲۲	مخطوبہ کی تین حالتیں اور ان سے متعلق احکام
۴۲۴	عزال کی مانعیت سے متعلق روایات کی مکت

صفحہ	فوائد و مباحث
۴۲۶	ائمہ ثلاثہ کے مساک میں شیبہ کی باری سے متعلق تفصیل
۴۳۰	امد الزوجین کے اسلام لانے کے حکم سے متعلق چند فوائد
۴۳۱	حضرت زینبؓ اور حضرت ابوالعاصؓ سے متعلق کچھ وضاحتیں
۴۳۲	حضرت زینبؓ کے نکاح اوزل کے ساتھ لوٹائے جانے سے متعلق اشکال کے جوابات متعلق تحقیق
۴۳۳	مہر مقرر کئے جانے سے قبل شوہر کی وفات سے متعلق معقل بن سنان کی روایت پر اعتراض و رد

ابواب الرضاع

۴۳۶	لبن الفحل والے رشتوں کی حلت پر مثل استدلال اور اس کا جواب
۴۳۷	لبن الفحل والے رشتوں کی حرمت جمہور کا قول ہے
۴۳۸	کتنے رضعات سے حرمت ثابت ہوتی ہے اس سے متعلق حضرت عائشہؓ کے تین اقوال
۴۳۹	خمس رضعات من القرآن والی روایت میں راوی کے وہم کی ایک مضبوط دلیل
۴۴۰	مدت رضاع سے متعلق امام مالکؒ کی پانچ روایتیں
۴۴۱	"الولد للذات" والی روایت متواتر ہے
۴۴۲	اس روایت کے پیش سے زائد صحابہ کرامؓ کے اسرار اور ان کی روایات کے حوالے
۴۴۳	کیا ثبوت فراش کے بعد ثبوت نسب کے لئے امکان و طمئین ہے؟

أَبْوَابُ الطَّلَاقِ وَاللَّعَانِ

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

۴۴۴	بیوی کی اصلاح کے تین مراحل
۴۴۵	طلاق بدی کی تعریف اور اس کی مختلف صورتیں
۴۴۶	حیض میں دی جانے والی طلاق سے رجوع کے بعد حیض سے متصل طہر میں طلاق کے جواز عدم جواز سے متعلق اقوال فقہاء
۴۴۷	طلاق فی الحيض منسوب ہے
۴۴۸	"أنت طالق ألبسة" کہنے کے بارے میں امام احمد کا مسلک

- ۴۶۸ — عوبیر جملانی کے واقعہ سے یکے وقت تین طلاق کے جواز پر استدلال درست نہیں
- ۴۶۹ — تین طلاق کے عدم جواز پر محمود بن سبید اور حضرت انس کی روایات مضبوط ہیں
- ۴۷۰ — مطلقہ ثلاث اگر غیر بدخول ہو تو احناف کے نزدیک تفصیل
- ۴۷۰ — طلاقات ثلاث کے وقوع سے متعلق چوتھے مذہب
- ۴۷۳ — مؤطا امام مالک کی سنہ ایک روایت سے پانچ صحابہ کرام کا مسلک
- ۴۷۳ — « و وقوع الطلاقات الثلاث بکلمة واحدة » ثابت ہوتا ہے
- ۴۷۳ — وقوع الطلاقات الثلاث و فقہ سے متعلق آثار صحابہ کے حوالے
- ۴۷۵ — تین طلاق و فقہ کے وقوع پر انعقاد اجماع کے حوالے
- ۴۷۸ — حضرت رکانہ کے واقعہ سے متعلق « مطلق ثلاثاً فانی روایت ضعیف ہے
- ۴۷۹ — تین کلمہ طلاق سے ایک طلاق ہی واقع نہ ہونے کے قائلین کے دلائل اور ان کے جوابات
- ۴۸۲ — امام مالک کے نزدیک « اختاروا » کا حکم
- ۴۸۵ — مستوتہ غیر حاملہ کے لئے وجوب نفقہ کئی اور عدم نفقہ کے بارے میں مالکیہ و شافعیہ کی دو سیل بطرز دیگر
- ۴۸۶ — وجوب نفقہ پر ال قرارة شاذہ کم از کم خبر واحد کے درجہ میں ہے
- ۴۸۷ — ابراہیم نخعی کی مراسیل علی الاطلاق مقبول ہیں
- ۴۸۸ — خصوصی مالت سے متعلق اجازت کو عام الفاظ سے نقل کرنے پر حضرت عائشہ کی غلط سنت قیس پر ناراضگی
- ۴۹۰ — فاطمہ بنت قیس کی روایت کی راجح توجیہ پر اشکال اور اس کا جواب
- ۴۹۰ — عدم نفقہ دیکھنی پر ال فانی کی روایت کے عام الفاظ سے پیدا ہونے والے اشکال کا جواب
- ۴۹۳ — عد و طلاق میں عورت کا اعتبار ہونے پر آثار صحابہ کرام
- ۴۹۵ — خلع کی اصطلاحی تعریف
- ۴۹۹ — خلع سے متعلق روایت میں « و لکنی آکرہ الا کفر فی الاسلام » کا مطلب
- ۵۰۱ — « الذم علی سیدم عقدة التکاح » کا مصداق
- ۵۰۱ — مداراة اور مداہنت میں فرق
- ۵۰۳ — بغیر ضرورت طلاق کے مباح یا غیر مباح ہونے سے متعلق کلام

صفحہ	ضوابط و مباحث
۵۰۶	حضرت ابن عمرؓ کے ابتدائے اپنے والد کے حکم کے باوجود طلاق نہ دینے کی توجیہ —
۵۰۶	مجنون اور محتوم میں فرق اور ان کی طلاق کا حکم —
۵۰۷	سکران کی طلاق —
۵۱۰	متوفیٰ عنہا زوجہا کی عدت کے ایام سے متعلق و مناسبت —
۵۱۲	عورت کے بناؤ سنگسار سے متعلقہ شرائط کے دلائل —
۵۱۳	صغیر اور کافر پر سوگ کے واجب ہونے کے بارے میں احناف استدلالات استدلالات بالفہوم نہیں —
۵۱۷	زمانہ جاہلیت میں عدت کا ختم پر عورت کے میں گئی ہو سکتے کا کیا مقصد ہوتا تھا —
۵۱۸	مد کی مقدار —
۵۲۱	واقعہ غسل —
۵۲۱	واقعہ حضرت ماریہ قبیلہ رضی اللہ عنہا —
۵۲۲	ایلام میں چار ماہ گزرنے پر خود بخود طلاق بائن واقع ہونے سے متعلق آثار —
۵۲۳	لعان کے لغوی و اصطلاحی معنی اور لعان کی حقیقت سے متعلق احناف و شوافع کا اختلاف —
۵۲۳	لعان کی فرقت سے متعلق امام شافعیؒ اور شیخ کا مسلک اور اس کا جواب —

وَبَشِّرِ الصَّالِحِينَ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أَبْوَابُ الْحَجِّ

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

حج کے لغوی و اصطلاحی معنی | حج کے لغوی معنی قصد زیارت کے ہیں۔ اور اصطلاح شرع میں "زیارتہ مکان مخصوص فی زمان مخصوص بفعل مخصوص" کو کہا جاتا ہے۔
حج کس سن میں فرض ہوا؟ | حج کی فرضیت کے بارے میں متعدد اقوال ہیں۔ جمہور کے نزدیک حج یہ

ہے وهو الفتح والفسح والفتحان وبهما ترمی فی التنزیل فی السبعة، وقال الطبری: انكسر لخيذوا الفتح لغیرهم۔ وفي
"امالی الہجری" اکثر العرب یكسرون الحار وعن التحسين الجعفی: ان الفتح الاسم، وانكسر الصدر وعن غيره عكسه.
كذا فصار في السنن (۶۳ ص ۲۳۷) ۲ مرتب عن الله عنه -

سے اصل الحج والفتح: الفتح، وقال المنذلي: كثرة الفتح المستعمل، وفي التثنية: الفتح إلى البيت الحرام وأعمال
مخصوصة - فتح الباری (۳۴ ص ۲۹۹) کتاب الحج، باب وجوب الحج وفضلہ - ۱۳ مرتب عن
سے کساف کنز الدقائق (ص ۷۲) کتاب الحج - علامہ ابن حجر مکی نے تحریر فرمایا کہ حج یہ ہے کہ حج یہ ہے
الطوان والوقوف، والمراد بالمكان المخصوص، البيت الشريف والجبل المسنن بعرفات، والمراد بالزمان المخصوص:
في الطوان، من طلوع الفجر يوم النحر إلى آخر العمر، وفي الوقوف، ذوالنحر يومعرفة الطلوع الفجر يوم النحر
الجزائري (۳۵ ص ۳۰۷) ۱۴ مرتب

کہ قال العيني: ذكر القرطبي أن الحجة فتن سنة خمس من الهجرة، وقيل: سنة تسع، قال: وهو الصحيح، وذكر
البيهقي: أنه كان سنة ست، وفي حديث ضامر بن ثعلبة ذكر الحج، وذكر محمد بن جبيب أن قدومه كان سنة
خمس من الهجرة، وقال الطبري: وقد روي أن قدومه على النبي صل الله عليه وسلم كان في سنة تسع، و
ذكر اللادوي أنه فتن سنة ثمان، وقال إمام الحرمين: سنة تسع أو عشر، وقيل سنة سبع، وقيل: كان قبل الهجرة
وهو شاذ - عمدة اللادوي (۹۳ ص ۱۲۲) کتاب الحج، قبيل باب وجوب الحج وفضلہ ۱۴ رشيد ارشد

میں فرض مبرا۔

فرضیت حج علی الغورسہ یا علی التراخی؟ | اس میں اختلاف ہے کہ فرضیت حج علی الغورسہ یا علی التراخی؟ امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام ابو یوسف اور بعض دوسرے فقہار کا مسلک یہ ہے کہ حج کی فرضیت علی الغورسہ ہے، جبکہ امام شافعی اور امام احمدی کے نزدیک اس کی فرضیت علی التراخی ہے۔ امام ابوحنیفہ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔ اگرچہ ان کی اس روایت پہل ہی ہے۔ امام احمدی ایک روایت فرضیت علی الغورسہ ہے دوسری علی التراخی کی ہے۔ ثمرۃ اختلاف حق ائمہ میں ظاہر ہوگا، نہ حق قضا، نہ اوامین علیہ۔

پھر جن فقہار نے وجوب علی الغورسہ کا قول کیا ہے ان کے نزدیک حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت ایک عذر پر مبنی تھی کہ زمانہ جاہلیت سے کفار عرب میں نفی کا رواج تھا، چونکہ مشرک میں ذی الجبرائے صحیح مقام پر آ رہا تھا اور اس حساب سے قال الحافظ: **لَمْ يَخْلِفْ فِي سُنَّتِهِ فَالْجَمْعُ عَلَى التَّمَاثُلِ لِأَنَّهَا نَزَلَتْ فِيهَا قَوْلُهُ تَمَامًا وَكَانَتْ الْحَجُّ وَالْعُمْرَةُ بِلَهْ** و**هَذَا يَبْتَدِئُ عَلَى أَنَّ الرُّوَادَ بِالْإِتْمَاعِ ابْتِدَاءً الْفَرِيضَ، وَيُؤَيِّدُهُ قِرَاءَةُ عِلْفَةَ وَمَسْرُوقٍ وَابِرَاهِيمِ النَّخَعِيِّ بِلَفْظِ "وَأَقْبَلْنَا" أَخْرَجَهُ الطَّبْرِيُّ بِإِسْنَادٍ صَحِيحَةٍ عَنْهُمْ، وَقَبْلَ الرُّوَادِ بِالْإِتْمَاعِ لِأَنَّ كَالْبَعْدِ الشَّرْطِ، وَهَذَا يَأْتِي فِي تَقْدِيمِ فَرْضِهِ قَبْلَ ذَلِكَ، وَقَدْ وَقَعَ نِقْضُهَا عَلَى نِسْبَةِ خَمْسٍ أَوْ وَقَعَهُ فِيهَا - كَذَا فِي مَجْمَعِ الْبَاهِي (ج ۳ ص ۳۰۰) بَابِ وَجُوبِ الْحَجِّ وَفَضْلِهِ - حَجٌّ كِي فَضِيَّتْ أَوْ ضَامٌ بِرَأْسِ الْكَلِمَةِ كِي دَرِيَّةً أَمْدَةً تَسْتَلْقِي كَلِمَةَ كَامٍ وَبِزِيٍّ رَمْذِي (ج ۲ ص ۲۰۲) بَابِ مَا جَاءَ إِذَا لَدِيَّتِ الزَّكَاةُ فَقَدْ قَضَيْتِ مَا عَلَيْكَ كِي تَحْتِ هِيَ كِي مَرْتَبٌ**

سے والرواد من الغور أن يلزمه المأمودية وأقول أوقات الإمكان، بمعنى وجوب الحج على الغور تعين العام لاقتل عند استجماع شرائط الوجوب - كذا في البناية شرح الهداية للعيني (ج ۳ ص ۲۲۸) بتغيير من المرتب لا تله هذا المنقوص ما في "المبجج" وقواعد ابن رشد. وشرح "الفتح" - كذا في معارف السنن (ج ۶ ص ۲۳۵) وترى كنه قال الزبيلي في التبيين (ج ۱ ص ۲۰۳، كتاب الحج) وثمره المغلات تظلم في حق المأمومة حتى يقتل وتورد شهادته عندهم يقتل، هو على الغور، ولو حجج في آخر عمره ليس عليه الإتم بالاجتماع، ولو مات ولم يحج أتم بالاجتماع أو مرتب في لفظ نسبي - مصدق، جس کے معنی ہیں "مؤخر کرنا" عام مشرکوں کے قول کے مطابق اس کی تفسیر یہ ہے کہ اہل عرب کو جب "شہر حرم" میں کسی مہینہ میں جنگ کرنے کی ضرورت پیش آئی تو فوراً ہی بیٹھ کر ایسے کہ اس سال یہ مہینہ اپنی اہل جگہ نہیں ہے بلکہ فلاں مہینہ کی جگہ ہے، مثلاً اگر انہیں حرم میں جنگ کرنے کی ضرورت پیش آئی تو یہ فیصلہ کر لیں کہ اس سال صفر حرم کی جگہ پر ہے اور حرم صفر کے موقع پر آیا، اسی کو "نسبی" کہا جاتا ہے۔

اس تفسیر کے مطابق "نسبی" کی ضرورت کسی مہینہ کی ذیاء وحق لازم نہیں آتی۔

لیکن امام راوی کے نزدیک نسبی کی تفسیر یہ ہے کہ "بہار ہجرت سے سال ایک مہینہ کا اعلان کرتے تھے تاکہ ذی الجہاد مہینہ اور حج کا موسم ان کی خواہش کے مطابق شمس سال کے مخصوص مہینہ اور مخصوص موسم میں آئے، اس سے ایک تو یہ خیالی لازم آتی کہ

کے مطابق تھا جو باری تعالیٰ کے ہاں ستر ہے، اس لئے آپ نے تاخیر فرمائی اور ستر کا اشتہار کیا، اس کی لڑائی
 آئیے "الزمان قد استدار کھینٹتہ یوم خلق اللہ السماوات والارض" سے اشارہ فرمائیے۔
حج کی شرائط حج کی چند شرائط نکلیں، اور بشرط اللہ مجرب اعتبار سے دو قسموں پر بیٹے، ایک شرط واجب، دوسری
 شرط اولیٰ، شرط وجوب کے بعد ان سے وجوب فی الذمہ نہیں ہوتا۔ چنانچہ موت کے وقت وصیت حج بھی واجب نہیں ہوتی
 اور شرط ادار کے بعد ان سے وجوب فی الذمہ باقی رہتا ہے۔ اور عدم ادار کی صورت میں وصیت حج بھی واجب ہوتی ہے۔
 واللہ اعلم۔

باب ماجاء فی حرمة مکة

عن ابي شريح العدوي أنه قال لعمر بن سعيد - وهو يبعث البعوث إلى مكة - :

ہر سال تیرہ مہینے کا ہر جانا، دھسے کرکہ شہرام کی حرمت تو فرم ہو کر دوسرے مہینے کی طرف منتقل ہو جاتی جرمی الراضی علیہ
 نہ ہوتا۔ والحدیث قاموس القرآن (ص ۶۰۳) بتقریر من المرتب ۱۲

۱ صحیح بخاری (ج ۲ ص ۲۳۲) کن الخبازی۔ باب حجة الوداع ۱۲ م

۲ قال ابن قدامة: "فأما النهي صلى الله عليه وسلم فإنا فتح مكة سنة ثمان وإنا آخره سنة ثمان فبعث
 أنه كان له عذر من عدم الاستطاعة، أو كره رؤية المشركين عراة حول البيت، فأقر الحج حتى بعث أبا بكر ينادي
 "أن لا يبيع بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت عريان" ويحتمل أنه آخره بأمر الله تعالى فتكون حجة الوداع في
 السنة التي استدار فيها الزمان كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض، ويصادف وقفة الجمعة، ويكيل الله
 دينه" المعنى (۳ ص ۲۵۱) تحت مسألة، فمن قبل فيه حتى توفي آخره عن من جميع ماله حجة وعمر ۱۲ م
 ۳ كما بين الشيخ ابن الهمام في فتح القدير (۲ ص ۱۲۰) كتاب الحج ۱۲ م

۴ جیسے اسلام، بلوغ، عقل اور حریت ۱۲ م

۵ جیسے اعزام، مکان مخصوص وغیرہ ۱۲ م

۶ حتی لو ملك ما به الاستطاعة حال كذا ثم اسلم بعد ما انقرو لا يجب عليه شيء بتلك الاستطاعة بخلاف ما
 لو ملكه مسلماً فلعله يحج حتى انترحيث يتقرر الحجر فمتم ديناً عليه - فتح القدير (ص ۲۵) (۱۰) كذا في الحج ۱۲ م
 ۷ چنانچہ دوسری شرائط کی موجودگی میں اعزام کی شرط کے بغیر بھی وجوب فی الذمہ ہوتا ہے ۱۲ م

۸ أخرجه هذا الحديث البخاري في صحيحه (ص ۱۱ ص ۱۱) كتاب العلم، باب ليبلغ العلم التلوة للكتاب - وسلم (ص ۱۱ ص ۱۱)
 باب تحريم مكة إلخ ۱۲ مرتب۔

اشذن لی ایہا الامیر! احدثك قولاً قام به رسول الله صلى الله عليه وسلم انخذ من
 بيوم الفتح سمعته اذ نأى ووعاه قلبى وابصرته عيناي حين تكلم به " عمرو بن سعيد بن العاص
 مدني بنطية من يزيد كاكورن تھا، چونکہ حضرت عبداللہ بن الزبير رضی اللہ عنہما کی خلافت مکہ مکرمہ میں قائم ہو چکی تھی،
 اس لئے انہوں نے يزيد کے ہاتھ پر بیعت کرنے سے انکار کر دیا تھا، يزيد نے ان کے مقابلے کے لئے قورح روانہ کیا تھی
 اسی سلسلہ میں عمرو بن سعيد الی مدینہ کو لکھا تھا کہ وہ وہاں سے بھی کچھ فوجیں مکہ مکرمہ روانہ کرے، عمرو بن سعيد حکم کی
 تعمیل میں فوجیں بھیج رہا تھا، یہ اسی وقت کا واقعہ ہے۔

"انه حمد الله وأثنى عليه ثم قال: إن معصية من معصاه الله ولم يحرمها الناس، ولا يحل
 لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسفك بها دماً أو يعصدها بشجرة" حرم مکہ کی نباتات
 تین قسم کی ہیں، ایک وہ جسکی شخص نے اپنی محنت سے اگائی ہوں، ان کو کاٹنا یا اکھیڑنا بالاتفاق جائز ہے،
 دوسری وہ کہ ان کو کسی نے اگایا تو نہ ہو لیکن وہ ان ہی نباتات کی جنس سے ہوں جنہیں لوگ عام طور سے
 اگاتے ہیں، اس دوسری قسم کی نباتات کو بھی کاٹنا اور اکھیڑنا جائز ہے، تیسری خود رو گھاس وغیرہ
 اس میں سے صرف اذخر کو کاٹنا اور اکھیڑنا جائز ہے، نیز خود رو پودوں میں سے اگر کوئی پودا امر جھاگیا ہو،
 یا جل گیا ہو یا ٹوٹ گیا ہو تو اس کو کاٹنا بھی جائز ہے

حاصل یہ کہ اذیعصدا بہا شجرۃ میں شجرہ سے مراد وہ گھاس اور پودے وغیرہ ہیں جن خود اگے ہوں۔
 ما اقبنتہ الناس کی جنس میں سے ہی نہ ہوں، ٹوٹے ہوئے، چلے ہوئے اور مر جھائے ہوئے بھی نہ ہوں۔ نیز اذخر

۱۷ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۹۱) " ۴

قال الحجازيون - مالك والشافعي وأحمد وإسحق وغيرهم - إن المدينة حرمًا مثل حرم مكة، فلا يجوز
 قطع شجرها ولا أخذ صيدها، فعند ابن أبي ذئب فيه جزاء مثل ما بكتة، وعند الشافعي في القديم،
 الجزاء أخذ السلب، وعند الآخرين لا يجب الجزاء ولا يحل أخذ السلب، وقال الثوري وعبدالله بن المبارك
 وأبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد: ليس للمدينة حرم كما كان لمكة فلا يجوز أخذ صيدها وقطع شجرها إلا
 أنه يكره كما قال القدي في المرقاة - قال في الكافي: لأن حل الاصطيد عرف بالنصوص الغاطعة
 فلا يحرم الاطلاع كذلك ولم يوجد، وأما تحريم مكة فنصوص الكتاب فيه صريحة - وراجع
 للتفصيل فتح الملهم (ج ۳ ص ۳۹۷) باب فضل المدينة، والمعز للنوري (ج ۱ ص ۱۲۷) ص ۱۲۷ مؤخر
 ۱۷ ایک قسم کی خوشبودار گھاس، واحد: "اذخره" ج: آخر " ۴

بھی نہ ہوں۔ ایسے پودوں اور گھاس وغیرہ کا کاٹنا جائز نہیں اور کاٹنے کی صورت میں جزار واجب ہے۔

فان أحد ترخص بقتال رهول الله صلى الله عليه وسلم فيها، فتولوا له؛ إن الله
أذن لرسوله صلى الله عليه وسلم ولعياً ذن لك، وإنما أذن لي فيها ساعة من النهار
وقد عادت حرمتها اليوم كحرمتها بالأمس فليبلغ الشاهد الغائب - ساعة من النهار سے
طلوع شمس سے لیکر عصر تک کا وقت مراد ہے جس میں مسلمانوں کو حرم مکہ میں قتال کی اجازت دی گئی تھی اور خوزیری
کی حرمت اٹھائی گئی تھی، اس کے بعد اس پر اجماع ہے کہ وہ حرمت دوبارہ لوٹ آئی ہے اور کسی کے لئے وہاں
خوزیری کرنا جائز نہیں، حدیث باب میں "وقد عادت حرمتها اليوم" کا جملہ بھی اس پر دلالت کر رہا ہے۔

إن الحرم لا يعيد عاصياً ولا نازماً يدمر ولا فاحشاً بخروقة اگر کوئی شخص کوئی جنابت
کر کے حرم میں پناہ لے لے تو اگر اس کی جنابت ما دون النفس ہو تو بالاتفاق اس کا قصاص حرم میں لیا جاسکتا
ہے۔ اور اگر جنابت قتل کی ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ اس نے جنابت کس جگہ کی ہے؟ اگر جنابت حرم میں کی ہے تو
بھی اتفاق ہے کہ اس سے حرم ہی میں قصاص لیا جاسکتا ہے اور اگر حرم سے باہر کی ہے تو امام شافعی اور امام مالک
اس کے بارے میں بھی جواز قتل کے قائل ہیں لیکن امام ابو حنیفہ اور امام احمد کے نزدیک اس سے حرم میں قصاص
نہیں لیا جائے گا لہذا اس کا کھانا پینا بند کر دیا جائے گا یہاں تک کہ وہ حرم سے باہر نکل سکے پھر اس سے
قصاص لیا جائیگا۔

۱۲ م

سنة الخزمية: بفتح الخجمة وسكون الراء يعني: البناية "كما بين الترمذي وثبت تفسيرها" بالروقة "في
رواية السقلى. سادن اسن (۶۵ ص ۳۳) امام ترمذی فرماتے ہیں: "ويزرى" بخزمية "اس صورت میں
مطلب یہ ہے کہ "ولا فاحشاً بخروقة" کما فی مجمع البحار (۳ ص ۱۱) مرتب
سنة فان الاطمان جارية مجرى الاموال، فيقتض منه بخلان المدود، وذلك كمن سرق ثم القيا إلى
الطور. كذا في المعادن (۶۵ ص ۲۳) مرتب

سنة نوح الميم (۳۵ ص ۳۵) باب تحريم مكة وتحريم صيدها لغير اهلها. فيمن حتى في غير الحرم ثم القيا إليه ومعه
السنة (۶۵ ص ۳۵) وفيه: ونقل ابن حزم عن جماعة من الصحابة المنع (أي منع القصاص) ثم قال: ولا يخالف لهم من الصحابة، ثم
نقل عن جماعة من التابعين مرانقتهم، ثم شنع على مالك والشافعي فقال: وقد خالفنا في هذا أهلؤنا،
الصحابة والكتاب والسنة، حكاية في العمدة (۱ ص ۳۵) ولا جها المرزید البیان - ۱۱ مرتب

حدیث باب مسکب احناف کی تائید کرتی ہے، جبکہ امام شافعی اور امام مالک اس جہ سے استدلال کرتے

ہیں۔ "ان الحرم لا یعیذ عامیاً ولا فاذا بدعوا انہ"

احناف اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ یہ کوئی حدیث نہیں، بلکہ عربوں سے یہ کہنا قبول ہے جو صحابی نہیں بلکہ یزید کا گورنر تھا اور اس کی شہرت بھی اچھی نہیں تھی۔ اس کے مقابلے میں حضرت ابو شریحہؓ نے کہا بہتر ہے کہ صحابی بھی ہیں اور فقیر بھی۔

پھر خود شافعی کے مسکب کے مطابق بھی عمرو بن سعید کا یہ جملہ "کلمۃ حقّ ارید بہا الباطل" کی قبیل سے ہے کیونکہ حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ نے بھی "تھے، نہ فار بالدم" اور نہ "فلا تخزیر" بلکہ وہ خلیفہ برحق تھے کیونکہ مکہ مکرمہ میں مسلمان ان کے ہاتھوں پر پہلے ہی بیعت کر چکے تھے۔ واللہ اعلم

باب جاء فی خواب الحج والعمرة

عن عبد اللہ (بن مسعود) قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: تابوا بین الحج والعمرة فیا نھما ینقیان الفسور والذنوب کما ینقی الکبر خبث الحديد والذهب علی ما ظاہر ان حجر خزیمہ التہذیب (ج ۲) ص ۵۸۹ پر لکھتے ہیں: عمرو بن سعید بن العاص بن سعید بن العاص بن سعید بن العاص بن اُمیة القرظی الاموی العنزی الاشدق تابعی، ولی امرة المدينة معاوية ولامنه، قتله عبد الملك بن مروان سنة سبعين، وهو من زعم ان له صحبة، واما لابيه رؤية، وكان مسرفاً لنفسه، من الثالثة، وليست له في سلم رواية الا في حديث واحد - (أخرج حديثه م (مسلم) مد (أبو داود في العرائس) ت (الترمذي) ص (النسائي) ق (ابن ماجه) ۱۲ مرتب

سے چنانچہ ان کو لطیم الشیطان کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے، ابن حزم کہتے ہیں "ولا کرامة للطیمة الشیطان أن یتوکل علیہ من صاحب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" فتح المبین (ج ۳ ص ۳۱۴) ۱۲ مرتب
سے ان کے ترجمے کے لئے دیکھیے تقریباً التہذیب (ج ۲ ص ۵۸۹)؛ لیکن حرف مشیرین العمرة (رقم ۵) ص ۱۲
کہہ سارن السنہ (۶ مثلاً) ص ۱۲

۵۵ الحدیث أخرجا بالنسائی (ج ۲ ص ۲) کتاب مناسک العمرة، فضل التابعة بین الحج والعمرة ص ۱۲
سے الکبر - بالکسر - الزق (وعلی) الذی ینفخ قیہ، وأما الموضع فیہ، وأما الموضع الذی یوقد فیہ
الفحم (کرکر) من حانوت الحداد والصانع فهو الکور - بعض مکان - وقیل: بالعکس، وقیل لا فرق بینهما
والقول الأول قول صاحب "المکرم" وأكثر أهل اللغة علی أن الکبر حانوت الحداد والصانع - وهذا الأقوال کلها
ذکرها السید العینی فی "العمرة" (ص ۵) - من ۱۱: وللحافظ فی "الفتح" (۴-۷۶) کذا فی المعانی (ج ۲ ص ۲۱۷) "سیرتہ ذر
سے الخبث - ینفخ الخفاء المحممة واداء الروح - من الحديد ونحوه، لربہ وغیرہ وکامیل ص ۱۲

والفضة: حج سے صرف سفار سفر ہوتے ہیں یا کبڑی ۹ اس بارے میں علماء کے مختلف اقوال ہیں۔
 علامہ ابن نجیم نے اس بارے میں "البر الراتق" میں مفصل بحث کی ہے۔ اور ان کا میلان اس طرف معلوم ہوتا ہے کہ
 حج سے کبڑی بھی حرام ہو جاتے ہیں۔ اگر علماء کے نزدیک بھی یہی راجح ہے۔ حدیث باب اور "من حج لله فلم
 يوفت و لعل فسق رجح کیوں و ولدته امة" کی معروضت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

۱۔ دیکھئے (ج ۲ ص ۲۲۸ و ۲۲۹) باب الاحرام تحت شرح قول صاحب المنز: حامداً امكبراً مطلقاً
 ملبئاً مصلياً داعياً " ۱۲ مرتب

۲۔ کما قال الشيخ البهوتي: و إلى التكمير فيهن جنوحه، معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۵) لیکن علامہ
 ابن نجیم بھی فرماتے ہیں "إن المسألة ظلتية وإن الحج لا يقطع فيه بتكفير الكبار من حقوق الله تعالى
 فضلاً عن حقوق العباد. وإن قلنا بالتكفير لسئل فليس معناه كما يتوهمه كثير من الناس أن الذين
 يسقط عنهم وكذا قضاء الصلوات والصدقات والزكوة، إذ لم يقل أحد بذلك، وإنما المراد أن إثم
 مطلق الدين وتأخيرها يسقط، ثم بعد الوقوف بعرفة إذ لم يقل أحد بذلك، وإنما المراد أن إثم
 ۳۔ صحیح بخاری (۵ ص ۲۰۳) کتاب الناسك، باب فضل الحج البرور برواية أبي هريرة ۲ ۱۱
 ۴۔ چنانچہ حافظ ابن حجر اس کے تحت لکھتے ہیں: "ظاهره غفران الصغار والكبار والتباعد" (فتح الباری ص ۲۳۳)
 باب فضل الحج البرور۔

بیز اور بھی متعدد احادیث سے اس کی تائید ہوتی ہے :

(۱) "إن الإسلام يهدم ما كان قبله وإن الهجرة تهدم ما كان قبلها وإن الحج يهدم
 ما كان قبله" فی روایة ابن شماسه المهری۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۷۳) کتاب الايمان، باب كون
 الإسلام يهدم ما قبله وكذا الحج والهجرة

(۲) عن طلحة بن عبيد الله بن كريب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ما رأيت الشيطان
 يرماً فيه أصفر ولا أدرج بهت دهنك راها) ولا أحقر ولا أعظم من في يوم معرفة، وما
 ذلك إلا لما رأى من تنزل الرحمة وتجاوز الله عن الذنوب العظام إلا ما رأى يوم بدر الز.....
 مؤظاً اما مر مالک (ص ۲۵۶ و ۲۵۷) کتاب الحج، باب جامع الحج۔

(۳) حدثنا عبد الله بن كنانة بن عباس بن مرواس السلمي أن أباه أخبره عن أبيه أن النبي
 صلى الله عليه وسلم دعا لأمته عشية عرفة بالمغفرة فأجيب: إني قد غفرت لهم ما خلا الظالم ←

نہیں للہجۃ المبرورۃ شوارب الہ الجنتۃ حج مبرور کی تفسیر میں ملار کے متعدد اقوال ہیں ، بعض نے فرمایا کہ حج مبرور اس حج کو کہتے ہیں جو جنایات سے خالی ہو۔ بعض نے فرمایا حج مبرور وہ ہے جس میں کوئی گناہ نہ ہو، بعض نے فرمایا کہ یہ وہ حج ہے جس میں کسی قسم کا ریا اور نام و نمود نہ ہو، بعض نے فرمایا حج مبرور سے مراد حج مقبول عند اللہ ہے جس کی علامت یہ ہے کہ جب وہ حج سے لوٹے تو تقویٰ اور پرہیزگاری کے اعتبار سے اس کا حال پہلے سے بہتر ہو۔ واللہ اعلم۔

باب ماجاء فی التعلیظ فی ترک الحج

عن علیؑ قال : قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : من ملک زاداً وراحلةً تبلیغہ الی بیت اللہ ولم یحج فلا علیہ أن یموت یهودیاً أو نصرانیاً الخ مطلب یہ ہے کہ ایسا شخص جو نہ حج کو چھوڑ کر اسلام کے ایک اہم شمارے اعراض کا مرکب ہو جائے اس لئے وہ یہود و نصاریٰ کے قافی آخذ للظلم منہ ، قال : أمی ربنا ان شئت أعطیت الظلم من الجنتہ وغزت للظالم ، فلم یجب عشیئہ ، فلما أصبح بالمرز لثمة أعاد الدعاء فأجیب الی مسائل ، قال : فضحك رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أو قال تبسّم ، فقال له ابو بکر وعمر : ہا ہی أنت و امی ان ہذہ لساعة ما کنت تفعل فیہا فما الذی أضلک ؟ - أضلک اللہ سنک - قال : ان عدو اللہ ابلیس لما علم ان اللہ عزوجل قد استجاب دعائی ، وغفرا لمتی ، أخذ التراب فجعل یحشوہ علی رأسہ ویدعو بالربل والنور ، فأضکتی ما رأیت من جرحہ " سنن ابن ماجہ (۱/۲۱۶) باب الدعاء بعرفۃ - اس روایت کا ایک حصہ سنن ابی داؤد میں بھی تقریباً ابن ماجہ ہی کے نسخہ کے ساتھ مروی ہے ، دیکھئے (ج ۲ ص ۲۰۸) کتاب الأدب ، باب فی الرجل یقول للرجل : أضلک اللہ سنک - ابن عباس بن مروان سلمیٰ کی مذکورہ روایت پر تفصیل کلام کے لئے دیکھئے فتح الملہم (ج ۲ ص ۲۹) باب حیلانی علی شرطہ سلم ، تکفیر الکبائر بالحج والکلام علی حدیث ابن عباس بن مروان - ۱۲ ذی شربان (حاشیہ صفحہ ۱۵۱)

لے ان تمام اقوال کی تفصیل کے لئے دیکھئے مدارک سنن (ج ۶ ص ۱۹۱۲) - علامہ جزیری رحمۃ اللہ علیہ اس بحث کے آخر میں لکھتے ہیں ، والذی ینظر لی ان ینتہر المعتمر المبرور بقولہ صلواتہ : فلا تہت ولا تسوق ولا تجد ال فی الحج " فمن کان حجہ بہذہ الضمۃ فهو المبرور ۱۲ مرتب

لہ مخرج ہذا الحدیث من اصحاب الکتب الستۃ سوا الترمذی۔ كما قال الشیخ محمد نواد عبد الباقی زعلیقانہ علی سنن الترمذی ۳ ص ۱۶۰ ، طبع دار احیاء التراث العربی ۱۲ ص ۲

مشابہ ہو گیا۔ العیاذ باللہ۔

پہر ایسے شخص کو یہود و نصاریٰ کے ساتھ مشابہ قرار دینے میں یہ کہتے ہیں کہ حج مکہ ابراہیمیہ کے مشابہ میں سے ایک اہم شعار ہے، اور یہود و نصاریٰ نماز تو پڑھتے تھے لیکن حج نہیں کرتے تھے، اسی لئے تارک حج کو ان کے مشابہ قرار دیا گیا۔ ان کے مقابلہ میں مشرکین حج تو کرتے تھے لیکن نماز پڑھتے تھے، اسی لئے ایک دوسری روایت میں تارک مسلولہ کو کفار و مشرکین کے مشابہ قرار دیا گیا ہے۔ ارشاد ہے: "بین النجیل و بین الشرك و الکفر ترک الصلوٰۃ"۔

حدیث باب اگرچہ عارث کے ضعف اور ہلال بن عبد اللہ کے جہول ہونے کی وجہ سے ضعیف ہے لیکن ایک سے زائد صحابہ کرام کی روایات اس کی مشابہ ہیں۔ "و الله اعلم"۔ شرح الباب بزیاۃ من المرتب

۱۔ دیکھئے معارف السنن (۵، ص ۱۴۴) قبیل باب ماجاء فی ایجاب الحجۃ بالزاد والواحدۃ - ۱۳ م
 ۲۔ کنز العمال فی سنن الاثر والافعال (۵، ص ۲۳۳) رقم مثلاً القصب من ترک الصلاة یومزم*
 (مسلم) ۵۰ (ابو داؤد) ۵۰ (ترمذی) ۵۰* (ابن ماجہ) عن جابر - ۱۳ مرتب

۳۔ کما قال الترمذی فی الباب ۲۴

۴۔ کہ جب پنجہ اس سابط ابوامامہ سے مرفوعاً نقل کرتے ہیں "من لم یحبہ مرض أو حاجة ظاہر أو سلطان جائز ولم یحج فلیمت إن شاء یهودیا أو نصرانیا"۔ سنن کبریٰ بیہقی (۵، ص ۳۳۳) کتاب الحج باب امکان الحج۔
 اس روایت کے بارے میں امام بیہقی فرماتے ہیں: "وهذا وإن کان اسناوہ غیر قویٰ فلہ شاهد من قول عمرو بن الخطاب رضی اللہ عنہ۔ اس شام کو ہم آگے نقل کریں گے۔"

امام احمد نے اپنی کتاب الإیمان میں "وکبج عن سفیان عن لیث عن ابن سابط کے طریق سے یہ روایت مرفوعاً نقل کی ہے، "قال قال رسول اللہ صل اللہ علیہ وسلم: من مات ولم یحج، ولم یسد من ذلك مرض حابس أو سلطان ظالم أو حاجة ظاہرۃ۔ نیز ابن ابی شیبہ نے ابوالاحوص عن لیث کے طریق سے اسے مرفوعاً روایت کیا ہے۔
 التخصیص الجبیر (ج ۲، ص ۲۲۲) کتاب الحج تحت رقم ۹۵۰۔"

نیز ابن عدی نے حضرت ابورزینہ کی مرفوع روایت نقل کی ہے، "من مات ولم یحج حجة الاسلامه فغیر وجع حابس أو حاجة ظاہرۃ أو سلطان جائز فلیمت أی المیتین شاد إتیاء یهودیا أو نصرانیا۔ التخصیص الجبیر (ج ۲، ص ۲۲۲) اس میں عبد الرحمن القطانی اور ابو الہزیم متروک ہیں۔"

بیہقی میں حضرت عمر بن الخطاب سے مرفوعاً مروی ہے: "لمیت یهودیا أو نصرانیا۔ یقولہا ثلاث مرات۔ رجل ما ولم یحج ووجد لذلك سعة۔ خلیت سبیلہ" (۵، ص ۲۳۳) باب امکان الحج۔

حافظ ابن حجر التخصیص الجبیر میں حدیث مرفوعہ کے بارے میں لکھتے ہیں: "وإذا انضم هذا المرفوع إلى ما قبله من سابط عن ابن سابط عن رسول اللہ صل اللہ علیہ وسلم، ووجد علی من استحل الترتک، وتبین مذلت خطأ من ادعی أنه موضوع والله اعلم" (۵، ص ۲۳۳) روضہ اشرف عافہ اثر

باب ماجاء فی ایجاب الحج بالزاد والراحلة

عن ابن عمر قال : جاء رجلٌ إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله ما يوجب الحج ؟ قال : الزاد والراحلة . اس حدیث کی بنا پر جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ فرضیت حج کے لئے زاد اور راحلہ کا ہونا ضروری ہے ۔ لیکن امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی شخص پیدل جانے اور بیت اللہ شریف تک پہنچنے پر قادر ہو تو راحلہ شرط نہیں ، اسی طرح ان کے نزدیک زاد کی موجودگی بھی شرط نہیں کیونکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر آدمی قوی ہو تو وہ راستہ میں بھی کسب معاش کر سکتا ہے ۔ ان کا استدلال آیت ستر آئی و **لِلّٰهِ عِزُّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَالْجِبَالِ وَمَنْ فِيهِنَّ اِنَّ عِزَّهُ لَبِظُوْرٍ لِّمَنْ يَّشَآءُ** سے ہے ، جس میں زاد و راحلہ کا کوئی ذکر نہیں بلکہ صرف استطاعت سبیل کا ذکر ہے ، جو پیدل چلنے میں بھی ہو سکتی ہے ۔

جمہور اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ لفظ استطاعت کا اطلاق قدرت ممکنہ پر نہیں بلکہ قدرت میسرہ پر ہوتا ہے ، اور اس کی دلیل حضرت ابن عمر کی حدیث باب ہے ۔

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ حدیث باب ابراہیم بن یزید الخوزی کی وجہ سے ضعیف ہے بلکہ

لہ الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننه (ص ۲۰۲) أبواب المناسك . باب ما يوجب الحج ۱۱ م
 لہ ولو كان الاكتاب بالسؤال ، كما في بدایة الجہد لابن رشد ، وقيدہ غیر عن عادتہ السؤال ۔ كما في المعارف (ص ۲۵۶) ۔ وراجعہ لتفصیل للذہب (ص ۲۵۱ و ۲۵۲) ۱۲ مرتب

لہ سورۃ آل عمران آیت ۱۵۱ م ۱۲

لکہ اس کے علاوہ متعدد روایات و آثار میں " **مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيْلًا** " کی تفسیر زاد و راحلہ سے کی گئی ہے ، جس سے یہ بات متصن ہو جاتی ہے کہ استطاعت سے قدرت لگد مراد نہیں بلکہ قدرت میسرہ مراد ہے ۔

چنانچہ حضرت عمرؓ ، حضرت ابن عباسؓ ، حضرت حسن بصریؓ ، حضرت سید بن جبیرؓ ، حضرت مجاہدؓ سے یہی تفسیر منقول ہے ، دیکھئے معنی ابن ابی شیبہ (ص ۴۹ و ۵۰) و متنی محمد بن عیسیٰ الرجل الحجازی ۱۲ مرتب

لہ ابراہیم بن یزید الخوزی ۔ بعض المعجزة وبالزاد (الخوزی ینسب إلى الخوز وهو مناشعب بمكة
 یسوس شعب الخوز ، وليس منسوباً إلى خونستان) أبو اسئیل المتکرمی بنی أمیة ، متروک الحدیث ، من
 السابعة (طبقة كبار أتباع التابعین) مات سنة إحدى وخمسين (بروز ات) (الترمذی) من (النسائی)
 تقریب التہذیب (ص ۱۵۶) ، رقم ۳۳۳) ۱۲ مرتب

امام ترمذیؒ نے اس حدیث کی جو تحمیں کی ہے اسی کی وجہ سے امام ترمذیؒ پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ وہ نصیح و تحمیں احادیث میں متساہل ہیں۔

جہوہر اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ امام ترمذیؒ نے اس حدیث کی تحمیں کثرت شواہد اور امت کی تلقین بالقبول کی وجہ سے کی ہے، چنانچہ امام دارقطنیؒ نے اپنی سنن میں اس حدیث کو متعدد طرق سے روایت کیا ہے۔ جو اپنے منفع کے باوجود ایک دوسرے کی تعویت کا باعث ہیں۔

طہ معارف السنن (۶۵ ص ۲۵۰) ۲۷

سکھ حافظہ اللہ بن زبیرؒ اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "دوی من حدیث ابن عمر ومن حدیث ابن عباس ومن حدیث انس ومن حدیث عائشہ ومن حدیث جبار ومن حدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص ومن حدیث ابن مسعود" اگے حافظ زبیرؒ نے ہر ایک کی روایت ذکر کر کے اس پر تفصیلی کلام بھی کیا ہے۔ دیکھئے نصب الرایہ (۳ ص ۲۸۷) کتاب الحج، احادیث الفود فی المعبر والقراخی ۱۲ مرتب

سکھ سنن دارقطنیؒ میں اس منہوم کی تقریباً سترہ روایات متعدد صحابہ کرامؓ سے مروی ہیں۔ اور خود حضرت ابن عمرؓ کی روایت بھی متعدد طرق سے مروی ہے، دیکھئے (۲ ص ۲۱۵ تا ۲۱۷) کتاب الحج رقم ۱۱۱۱۱ ۱۲ مرتب

سکھ اس بارے میں معینی روایات مروی ہیں وہ سب کی سب عام محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں، سوائے حضرت حسن بصریؒ کی مثل روایت کے جو تین ہی آرہی ہے، چنانچہ حافظ زبیرؒ نے ابن المنذر کا قول نقل کیا ہے "لا یثبت الحدیث الذی فیہ ذکواراؤد والراحلة مسنداً، والصحیح روایة الحسن عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم مرسلًا"

نصب الرایہ (۳ ص ۲۸۷) حافظ زبیرؒ ہی نے امام بیہقیؒ کا بھی یہ قول نقل کیا ہے، "دوی من أوجه أخری کلہا ضعیفة" (۳ ص ۲۸۷) اور خود امام بیہقیؒ ایک جگہ لکھتے ہیں: "دوی فیہ احادیث أخری یبعث شیئاً منها"

(بیہقی ۳ ص ۲۸۷، باب الرجل یطیق المشی)

لیکن مستہدک حکم (۳ ص ۴۳۱ و ۴۳۲)، اول کتاب المناکب میں حضرت انسؓ کی ایک مرفوع روایت مروی ہے جس کو امام حکم نے صحیح مل شرطاً شیخین قرار دیا ہے، اور علامہ ذہبیؒ نے بھی تلمیح المستدرک میں اس پر سکوت کیا ہے۔

"حدثنا أبو بکر محمد بن أبي حازم المافظ بالكوفة وأبو سعيد إسماعيل بن أحمد الأبقوق الأشعري بن العباس بن الوليد البجلي شاعلي بن سعيد بن مسروق الكندي ثنا ابن أبي ذائدة عن سعيد بن أبي عروبة

عن قتادة عن أنس رضي الله عنه عن النبي صلی اللہ علیہ وسلم فی قوله تبارک وتعالى: "وَيَذُرْ عَلَى النَّاسِ حَبًّا زَائِدًا مِّنْ اسْتِطَاعَ أَنِّيهِ سَيِّئًا" قال: قيل: يا رسول الله! ما السبيل؟ قال: الزاد والراحلة،

(بقية الكافي ص ۱۰۰)

اس کے علاوہ سنن سعید بن منصور اور سنن بیہقی میں یہ روایت حضرت حسن بصری سے مرسل
 مروی ہے۔ قال: لتاتزلت "وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا" قال
 رجل: يا رسول الله! وما السبيل؟ قال: زاد وراحلة۔ یہ روایت سنداً صحیح ہے۔

بغیہ، حاشیہ صفحہ گشتہ (قال الحاكم): هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه وقد
 تابع حماد بن سلمة سعيداً على روايته عن قتادة۔

امام حاکم نے آگے یہ تابع بھی ذکر کیا ہے لیکن یہ تابع ابوقادہ عبداللہ بن واقد الخزازی کی وجہ سے ضعیف، لیکن پہلی
 روایت شاید صحیح ہو، اگرچہ امام بیہقی ان دونوں روایتوں کے بارے میں کہتے ہیں:

"وروي عن سعيد بن أبي عروبة وحماد بن سلمة عن قتادة عن انس عن النبي صلى الله عليه وسلم في الزاد
 والراحلة" ولازاده (أي ولا أرى الموصول)، إلا وهما" (سنن کبریٰ ۳۵۳۳) باب الرجل يطيق المشي ولا يجد
 زاداً ولا راحلة الخ

لیکن ملا ابن الترمذی "المجموع النقی" میں لکھتے ہیں،

"قلت: حديث قتادة عن انس مرفوعاً أخرجه الدارقطني (في سننه ۲ ج ۲۱۹) كتاب الحج
 رقم ۲۱۹-۲) وذكر بعض العلماء أن الحاكم أخرجه في المستدرک وقال: صحيح على شرطهما،
 فتقول البيهقي (ولا أراه إلا وهما) تضعيف للحديث بلا دليل فيحمله على أن قتادة فيه إسندين و
 كثيراً ما يفعل البيهقي وغيره مثل ذلك (۲۵ ص ۲۱۶) نلتاً ۱۳ رشيد اشراف سين
 (حاشیہ صفحہ ۱۲۵) له اللفظ لسعيد بن منصور، روایت کی سند یہ ہے "حدیثا ہشام ثنا
 یونس عن الحسن" یہ روایت دوسری سندوں سے بھی مروی ہے، دیکھئے نصب الراية (۳۵ ص ۲۵۵)
 سنن بیہقی میں یہ روایت اس طرح مروی ہے:

أخبرنا أبو علي الروذباري أن أبا عبد الله بن عمر بن أحمد بن علي بن شاذب المقرئ بواسط ثنا شبيب
 بن أيوب ثنا أبو داود - يعني المصنف - عن سفیان بن یونس عن الحسن قال: سئل النبي صلى الله عليه وسلم
 عن السبيل قال: الزاد والراحلة" امام بیہقی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: وهذا شاهدنا
 ابراهيم بن يزيد الخوزي " دیکھئے (۳۵ ص ۳۲۶) باب بيان السبيل الذي يوجد به يجب الحج إذا
 تمكن من فعله. ۱۰ مرتب عن محمد

نیز حضرت عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے آثار بھی اس کے مطابق موجود ہیں۔
مختصر یہ کہ روایت باب متعدد و شواہد و قرآن اور امت کی تلقی بالتعمول کی وجہ قابل قبول ہے۔ واللہ اعلم

باب ماجاءكم فرض الحج

عن علي بن أبي طالب قال : لما نزلت " وَذَكَرَ عَلَى النَّاسِ حَجُّ الْبَيْتِ مِنْ
اسْتِطَاعِ الْيَوْمِ سَبِيلاً " قالوا : يا رسول الله ! أفي كل عام ؟ فسكت ، فقالوا : يا
رسول الله ! أفي كل عام ؟ قال : لا ، ولو قلت ؛ نعم لوجبت ؛ اس پر اجراء ہے کہ حج کی
رضیت عمر میں مرتبہ واحد ہے جیسا کہ حضرت علی کی حدیث باب سے ثابت ہوتی ہے

لہ جیسا کہ شیخ سعید بن نصر میں مروی ہے " عن عمر بن الخطاب قال : لقد عهدت أن أبعد رجلاً إلى هذا الأمد
فيظنر كل من له حجة ولم يحج ، فيضربوا عليه الجزية ، ما هم بمسلمين ما هم بمسلمين " التلخيص الخبير
(۲۵ ۲۲۴) ، تحت رقم ۱۹۱) کتاب الحج ۔ اور یہ بھی میں یہ الفاظ ہیں : " ليمت يهودياً أو نصرانياً
يقربها ثلاث مرات - رجل مات ولم يحج ووجد لذلك سعة وغكيت سبيلة " (۲۵ ص ۳۳)
باب ا مکان الحج ۔

لیکن یہ دونوں اثر مزید نہیں ہیں البتہ معنی ابن ابی شیبہ میں ایک مرتبہ اثر موجود ہے ، " عن عطاء قال :
قال عمر : " مَنْ اسْتَطَاعَ الْيَوْمَ سَبِيلاً " قال : " مراد وراحلة " (۲۵ ص ۳۵) مناسی صحیح علی الرجل الحج ۱۱ مرتبہ
سے " عن ابن عباس مثل قول عمر بن الخطاب : السبيل ، الزاد والراحلة " سنن دارقطنی (۲۵ ص ۲۱)
کتاب الحج ، رقم ۱۱۱۱ سنن کبریٰ بیہقی (۲۵ ص ۳۳) باب الرجل يطيق المشي الخ ۱۲ مرتبہ
سے الحدیث أخرجه الترمذی فی التفسیر ایضاً تحت تفسیر سورة المائدة (۲۵ ص ۱۵۴) وأخرجه
ابن ماجه وصننه (مرتب) أبواب المناسك ، باب فرض الحج ۱۲ مرتبہ
سے کما قال النووي : " وأجمعت الأمة على أن الحج لا يجب في العمر إلا مرة واحدة بأصل الشئ وقديماً
زيادة بالندار " الخ شرع ترمذی صحیح مسلم (۱۵ ص ۳۳) باب فرض الحج مرة في العمر ۱۳ مرتبہ
سے اس مفہوم کی روایات حضرت ابو ہریرہؓ سے مسلم (۱۵ ص ۳۳) ، باب فرض الحج مرة في العمر اور سنن ابی داؤد (۲۵ ص ۱۱۱)
باب فرض الحج ، میں حضرت ابن عباسؓ سے سنن ابی داؤد (۱۵ ص ۱۱۱) اور کتاب المناسك ، فسأل (۲۵ ص ۱۱۱)
باب فرض الحج ، اور ابن ابی (۱۵ ص ۱۱۱) ، باب فرض الحج ، میں مروی ہیں ۱۲ مرتبہ

فقہاء نے فرمایا کہ نکاح اور نکاح پر سبب پر توفیق ہے اور حج میں سبب رجب بیت اللہ ہے جس میں نکاح نہیں، لہذا فرضیت میں بھی نکاح نہ ہونا، بخلاف سترہ و صوم کے کہ ان کا سبب رجب اوقات سترہ اور شہر رمضان ہیں لہذا ان کے نکاح سے ماہور میں بھی نکاح ہوگا۔

باب ماجاء کم حجّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم

عن جابر بن عبد اللہ أن النبي صلى الله عليه وسلم حج ثلاث حجج، حجته قبل أن يهاجر وحجته بعد ما هاجر ومعها عمره. اس پر روایات متفق ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کے بعد صرف ایک مرتبہ حج کیا، اور اس پر بھی روایات کا اتفاق ہے کہ آپ نے بعثت کے بعد اور ہجرت سے پہلے ایک سے زائد حج کیے، چنانچہ آپ کی عادت شریفہ یہ تھی کہ آپ موسم حج میں تجاج کے محبوبوں میں جانتے اور انہیں دینی اسلام کی دعوت دیتے، اور ارکان حج کی ادائیگی میں آپ اسوۂ ابراہیمی کی پیروی کرتے۔ چنانچہ آپ توفیق عرفات فرماتے تھے اور دوسرے قریشیوں کی طرح صرف توفیق مزدلفہ پر کھٹکتا نہیں کرتے تھے۔
روایت باب میں ہجرت سے پہلے آپ کے صرف دو مرتبہ حج کرنے کا بیان ہے لیکن یہ روایت راجح نہیں۔

لے تفصیل کے لئے دیکھئے نور الانوار (ص ۳) بحث الامر، احتمال الامر التکرار (مطبع یوسفی کھٹکو، ہند) ۱۲ مرتب
لے الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننه (ص ۲۲) باب حجة رسول الله صلى الله عليه وسلم ۱۱ مرتب
لے قال الشيخ البيهقي: ثم إن قولنا معا عمره في حديث جابر فالجواب يدل صراحة على أنه صلى الله عليه وسلم كان قارناً في حجة الوداع، وهذا يفيدنا في مسألة أفضلية القرآن كما سألت قريباً. مؤخر السنن، (ج ۶ ص ۲۵۵) ۱۲ مرتب

لے جیسا کہ روایت باب میں اس پر وال ہے۔ ۲۲

لے چنانچہ حافظ ابن کثیر (البدایہ والنہایہ ج ۳ ص ۵۱۹) میں لکھتے ہیں: "ولكن حج قبل الهجرة مرات قبل النبوة و بعدها" کذا في المعارف (ج ۶ ص ۲۵۵) ۱۲ مرتب

لے معارف السنن (ص ۲۵۴ و ۲۵۵) ۱۲

لے بلکہ امام ترمذی تو اس کے بارے میں فرماتے ہیں "هذا حديث غريب" اور لگے لکھتے ہیں: "وسألت محمد بن الأرقم عن هذا فلو عرفه من حديث الثوري عن جعفر بن أبيه عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم، وبدأت لا بعد هذا الحديث حضورنا أكرمنا بن جابر (ص ۱۱۱) آخر حديث من باب حجة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم سألت أبا عبد الله عن ما رواه عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: "هذا حديث صحيح"۔
جس سنن کا ضعف ختم ہو چکا ہے، لیکن پر بھی دوسری قوی روایات کی موجودگی میں اس کو ترجیح حاصل نہ ہوگی۔ ۱۲ مرتب

کیونکہ دوسری روایات اس پر دال ہیں کہ آپؐ نے ہجرت سے پہلے دو سے زیادہ حج کئے اور یہی صحیح ہے، اس لئے کہ قبل ہجرت حج کے موسم میں تین مرتبہ انصارِ مدینہ کے ساتھ آپ کی ملاقات ثابت ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ آپؐ قبل ہجرت دو سے زیادہ حج کئے، العتبہ راجح ہے کہ ان حجوں کی صحیح تعداد معلوم نہیں ہے۔

فساق ثلاثۃ وستین بدنة وجاء علی من الیمن ببقیةھا فیھا جمل لانی جمل
فی أنفہ بڑوۃ من فضة فخرھا" اس روایت کے مطابق راجح یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم
نے تریبٹھ اونٹ ایک وقت میں بنفس نفیس قربان کئے جو آپ کی اور حضرت علیؑ کی عمر کے عدد کے مطابق
تھے، اس سے قبل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک وقت میں سات اونٹ قربان کر چکے تھے، اس طرح آپ کے
قربان کئے ہوئے اونٹوں کی تعداد تترہوگئی پھر بقیہ تیس اونٹ حضرت علیؑ نے نحر کئے، اس طرح آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے سو بدنیوں کی قربانی مکمل ہوگئی، اس تشبیہ پر بیشتر روایات منطبق ہو جاتی ہیں۔

لہ کذا فی الب۔ ایۃ والہمامۃ (ج ۵ ص ۵۷) دیکھئے معارف السن (۶۵ ص ۲۵) ۱۲ م

۱۲ علامہ بنوری لکھتے ہیں: "وأما قبل النبوة فالحجج ثابتة عند صلی اللہ علیہ وسلم۔ غیر انا لا
مذوری عددھا" معارف (۶۵ ص ۲۵) ۱۲ م

لہ ہی حلقتہ تجعل فی لحم الأذن ورہا کانت من شعر، وأصلہ بڑوۃ وتجمع علی بڑوۃ وبڑوۃ
بضم باء کما فی مجمع البحار (ج ۱ ص ۱۶) ۱۲ م

۱۲ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی قربانی کی تفصیل متسہ و صحابہ کرامؓ نے مختلف انداز سے بیان کی ہے :

مسلم شریف میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی طویل روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں "ثم انصرف (النبي
صلی اللہ علیہ وسلم) إلى المنحر، ففخر ثلاثاً وستين بيده ثم أعطى علياً ففخر ما عتبر (ج ۱ ص ۲۱) باب
حجة النبي صلى الله عليه وسلم۔

سنن ابی داؤد میں حضرت علیؑ کی روایت ہے "لما نحر رسول الله صلى الله عليه وسلم بؤدنه ففخر
ثلاثين بيده وأمرني ففخرت سائرهما" (ج ۱ ص ۲۴) باب الهدى إذا عطف قبل أن يبلغ۔

اس طرح دونوں روایات میں اتفاق ہوتا ہے اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم
صلی اللہ علیہ وسلم نے تریبٹھ اونٹ اپنے ہاتھ سے قربان کئے تھے، باقی حضرت علیؑ نے قربان کئے، جبکہ خود حضرت علیؑ کی روایت
معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تیس اونٹ بنفس نفیس قربان کئے تھے اور بقیہ حضرت علیؑ نے۔

اس اختلافان روایت کو ختم کرنے کے لئے معانظ ابن قیمؒ نے وہ توجیہ بیان کی ہے جو اوپر (بقیہ صفحہ ۵۸)

یہاں یہ بات ذہن نشین رہنی چاہئے کہ اس قسم کی روایات میں اگر کوئی توجیہ بلا تعلق ہو جائے تو یہاں وردہ دُوراز کا تاویل میں کر کے احادیث کے ظاہری مفہوم کو بدل دینا کسی طرح مناسب نہیں۔
دراصل صحابہ کرامؓ کی توجیہ مقصود حدیث اور منہج حدیث کی طرف زیادہ ہوتی تھی جبکہ غیر مقصود اور حرجاً کی باتوں کی طرف ان کی اتنی توجہ نہ ہوتی، اس لئے بعض اوقات ایسی باتوں کے نقل کرنے میں روایات میں اختلاف ہو جاتا ہے اور یہ صحابی اپنے اپنے علم کے مطابق بیان کر دیتا ہے۔ یہاں پہلی ہی طرح ہوا ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

متن میں بھی گئی، جس کا حاصل یہ ہے کہ ابورواہد والی روایت میں کسی راوی کو ملاحظہ ہوا ہے وردہ درحقیقت تیس آونٹ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں بلکہ حضرت علیؓ نے قربان کئے تھے، اس کی صورت یہ ہوتی کہ اولاً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سات آونٹ اپنے دست مبارک سے قربان فرمائے جو حضرت علیؓ اور حضرت جابرؓ کی کے مشاہدہ میں آئے، اسے کسی کی بھی روایت میں ان کا ذکر نہیں، اس کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تیس آونٹ مزید قربان فرمائے جو حضرت جابرؓ کی روایت میں ذکر ہے، اس طرح ستر آونٹ قربان ہو گئے اور تیس آونٹ باقی بچے جن کو حضرت علیؓ نے قربان کیا، "فخر ماخبر"، اور فقیرؓ ساڑھا ۱۰ کا اصل مصداق بھی یہی ہیں۔ دیکھیے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۶)۔

تطبیق کی دوسری صورت وہ ہے جو حافظ ابن حجر نے فتح الباری (ج ۳ ص ۴۳۲)، باب لا یعطی الجزاء من العدی (شعباً) میں اور علامہ ابن عساکر نے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۰۵)، باب لا یعطی الجزاء الا انہ میں بیان کی ہے کہ اولاً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تیس آونٹ قربان کئے، پھر حضرت علیؓ کو قربان کرنے کا حکم دیا تو انہوں نے سینتیس آونٹ قربان کئے، پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مزید تینتیس آونٹ قربان کر کے تیس آونٹ کا عدد مکمل کیا۔

حافظ ابن حجر اور علامہ ابن عساکر نے دونوں فرماتے ہیں کہ تطبیق کی یہ صورت تحت یار کلم جائے یا پھر سلم کی روایت کو واضح ہرے کی بنیاد پر ترجیح دیدی جائے۔

علامہ بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "انہ صلی اللہ علیہ وسلم غر خمس بدن" معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۶)۔
آگے علامہ بخاری فرماتے ہیں: "تمرض الحدیثون ان لا یاعلاھا" اب اگر اس کو معلول مانا جائے تب تو اس روایت کی تطبیق کی ضرورت باقی نہیں رہتی، اگرچہ علامہ بخاری نے آگے لکھا ہے: "ولم اقل علی من اعل الحدیث"
آگے وہ فرماتے ہیں: "قال شیخنا (الکلبی) ومحمد عندی انہ غر ثلاثا وستین فی مجلس ثم فر آخر خمس خمسا، فلو ما نفاة بین الروایتین، مگر انہی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو مجلسوں میں کل اڑسٹھ بٹے قربان کئے، اور بقیہ بتیس آونٹ حضرت علیؓ نے قربان کئے جن کو کسر کا اعتبار نہ کر کے "ثلاثین" کے لفظ سے بھی تعبیر کیا جا سکتا ہے۔

واللہ اعلم۔ ۱۱ رشید اشرف سیفی

فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم من كل بدنة ببضعة فطبخت وشرب
من مرقها۔ یہ شافعیہ کے خلاف حنفیہ کے مسلک کی دلیل ہے کہ قرآن اور سنت کی قربانی دم شکرہ
طور پر ہے نہ کہ وجہ کے طور پر۔ جبکہ امام شافعیؒ اسے وجہ قرار دیتے ہیں۔
ہماری دلیل یہ ہے کہ آپ نے یہاں اپنی قربانی کے گوشت کا شورہ پیا، حالانکہ دم وجہ
کا گوشت خود شافعیہ کے مسلک پر کھانا جائز نہیں ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ كَمَا عَمَّرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتمر أربع عُمَر، عمرة الحديبية
وعمرة الثانية من قابل، وعمرة القصاص في ذي القعدة وعمرة الثالثة من الجعرانة

له الفِدْنَةُ بمتعين، وجمعها فِدَنٌ - بالفهم - ولا يختص عندنا بالإبل كما هو عند الشافعي، بل يعتم
البقرا أيضا * معارف (۶۵/۱۵۵) ص ۱۲

سلكه البضعة - بغنم الياض لا غير - وهو القطعة من اللحم، شرح نووي على م (۱۵۱/۳۹۹) - وفي
مجمع البحار (۱۵۱/۱۷۰) هو بالفتح، القطعة من الشعر وقد تكسر - ۱۲ مرتب

سلكه لسقوط اليقات وبعض الأعمال في حق الطارن والمتق - معارف (۶۵/۲۵۵) بزيادة م ۱۲
سلكه معارف السنن (۶۵/۲۵۶) ص ۱۲ م ۵۵ شرح باب از مرتب ۱۲

سلكه الحديث أخرجه أبو داود في سننهم (۶۵/۲۴۳) باب العمرة - وإن ما جاء في سننهم (۶۵/۲۱۵) وفي
باب ما جاء كَمَا عَمَّرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - ۱۲ مرتب

سلكه ثلاث منها كانت في ذي القعدة لإحرامها وأما التي في حجة الوداع فكان إحرامها في
ذي القعدة وأعمالها في ذي الحجة * (كما سيظهر من التفصيل الآتي) معارف (۶۵/۲۱۵) ص ۱۲ مرتب
سلكه الجعرانة: بكسر الجيم وإسكان العين المهملة، وقد تكسر وتشد والراء لسان، قال ابن المديني أهل
المدينة يسمون أهل العراق بخضر، وبالثنية قبيد القنن - وقال الخطابي في تفسير المحدثين،
إن هذا ما نقله وهو مختلف، قاله الطبري في الفري * وذكر البدر العيني، وإلى التخفيف ذهب الأحمسي،
وهو به الخطابي وهو ما بين الطائف ومكة، وهي إلى مكة أقرب *

معارف السنن (۶۵/۲۵۵) ص ۱۲ مرتب

والرابعة التي مع حجة - نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کل چار مرتبہ عمرہ کے لئے احرام باندھا، سب سے پہلے دو شنبہ یکم ذیقعدہ ۱۰ھ میں، لیکن مشرکین کے روکنے کی وجہ سے آپ یہ عمرہ ادا نہ فرما سکے، اور صلح حدیبیہ کا واقعہ پیش آیا۔ چنانچہ آپ کو "ہدی" نحر کر کے اور طح کر کے حلال ہونا پڑا۔ دوسرے ذیقعدہ ۱۰ھ میں عمرہ القضاء کے موقع پر، تیسرا عمرہ آپ نے غزوة حنین اور طائف کے مال منیہ کی تقسیم سے فارغ ہو کر فرمایا، اس کے لئے آپ نے ۱۸ ذیقعدہ ۱۰ھ کو رات کے وقت جبرائیل سے احرام باندھا۔ چوتھا عمرہ آپ نے ۱۰ھ میں حجة الوداع کے ساتھ کیا، چنانچہ بروز شنبہ ۲۵ ذیقعدہ کو آپ احرام باندھ کر مدینہ سے روانہ ہوئے اور ۴ ذی الحجہ یکشنبہ کے دن آپ مکہ مکرمہ میں داخل ہوئے اور عمرہ کوچ کے ساتھ تلا کر قرآن کیا۔ (از مرتب)

باب ماجاء من ائی موضع احرم النبى صلی اللہ علیہ وسلم

عن عجاير بن عبد الله قال: لما اُراد النبي صلى الله عليه وسلم الحج اذن في

له معارف السن (۶۵ ص ۱۲)

له قال العلامة الشيخ محمد زكريا الكاندھلوی رحمہ اللہ:

وقد اذبح استخيرة الفضية وعرة النساء وعرة الفساص، زاد الزقاني، وعرة الصالح، ذكره الحاكم، وزاد حسبه الخيس - غزوة الايمن، قال: وتسميت عرة القضاء لأنها قضاء عن العمرة التي صدعها بالحديبية - حجة الوداع وجزء عمرات النبي صلى الله عليه وسلم (ص ۲۵) الفصل الثالث في عمة القضاء .

قال الشيخ البنوري رحمه الله:

"نشر ابن الهمام يقول: عمة القضاء هي قضاء عن الحديبية، فلها مذهب أبي حنيفة، وذهب مالك إلى أنها مستأنفة لقضاء عنها، وتسمية الصحابة وجب السلف اياها بـ "عمة القضاء" - ظاهر في خلافه، والتسمية بـ "عمة القضية" لا ينبغي فإنها كانت نتيجة للقاضاة في الأولى، فيصح كل تعبير، غير أن التعبير بالقضاء ثبت كونها قضاء بلا معارض، انتهى ملخصاً ومختصراً بلغنى وراجعه . معارف (ص ۶۵ ص ۱۲) مرتب عفاً لله عنه -

کہ ان عمرو بن مقلین مزید تفصیل کے لئے دیکھیے "حج الوداع وجزء عمرات انبی صل اللہ علیہ وسلم" نیز دیکھیے سیرة المصطفیٰ (ص ۱۲ ص ۱۳) وما بعدها - ص ۱۳ تا ص ۱۴ ص ۱۵ ص ۱۶ ص ۱۷ ص ۱۸ ص ۱۹ ص ۲۰ ص ۲۱ ص ۲۲ ص ۲۳ ص ۲۴ ص ۲۵ ص ۲۶ ص ۲۷ ص ۲۸ ص ۲۹ ص ۳۰ ص ۳۱ ص ۳۲ ص ۳۳ ص ۳۴ ص ۳۵ ص ۳۶ ص ۳۷ ص ۳۸ ص ۳۹ ص ۴۰ ص ۴۱ ص ۴۲ ص ۴۳ ص ۴۴ ص ۴۵ ص ۴۶ ص ۴۷ ص ۴۸ ص ۴۹ ص ۵۰ ص ۵۱ ص ۵۲ ص ۵۳ ص ۵۴ ص ۵۵ ص ۵۶ ص ۵۷ ص ۵۸ ص ۵۹ ص ۶۰ ص ۶۱ ص ۶۲ ص ۶۳ ص ۶۴ ص ۶۵ ص ۶۶ ص ۶۷ ص ۶۸ ص ۶۹ ص ۷۰ ص ۷۱ ص ۷۲ ص ۷۳ ص ۷۴ ص ۷۵ ص ۷۶ ص ۷۷ ص ۷۸ ص ۷۹ ص ۸۰ ص ۸۱ ص ۸۲ ص ۸۳ ص ۸۴ ص ۸۵ ص ۸۶ ص ۸۷ ص ۸۸ ص ۸۹ ص ۹۰ ص ۹۱ ص ۹۲ ص ۹۳ ص ۹۴ ص ۹۵ ص ۹۶ ص ۹۷ ص ۹۸ ص ۹۹ ص ۱۰۰

کہ الحدیث لم یضربہ من اصحاب الکتب الستة سوى الترمذی - کہا قال الشيخ محمد فواد عبد الباقي في تعليقه عليه سنن الترمذی (ص ۱۲ ص ۱۳)

الناس فاجتمعوا ، فلما أتى البيداء أحمرم۔ اس پر اتفاق ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقع پر نطاً ہذا احرام ڈر الخلیفہ سے باندھا تھا لیکن اس میں روایات مختلف ہیں کہ آپ نے تلبیہ کب پڑھا؟ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے نماز کے فوراً بعد مسجد میں تلبیہ پڑھ لیا تھا، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ مسجد سے نکلنے ہی وقت کے پاس پڑھا تھا، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ جب آپ اونٹنی پر چڑھ کر سوار ہو گئے تب پڑھا۔ اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ "میداد" میں پہنچ کر پڑھا، اس طرح بظاہر اختلاف ہو جاتا ہے۔

یلہ قال ابن الاثیر الجزیری: "البيداء: البرية والمراد به والحديث مرثع مخصوص بين مكة والمدينة"

جامع الأصول (ج ۳ ص ۸۳، تحت رقم ۱۳۳) ۱۳ مرتب

مکہ بالمسلة والفاء مصقراً، مکان معروف بینه وبين مكة ماثماً میل غیر میلین، قالہ ابن خزمہ، وقال غیره: بینہما عشر مراحل، وقال النووی: بینہما وبين المدينة ستة أميال (وقيل: أربعة، وقيل: سبعة۔ حجۃ الوداع صلاً، ووهو من قال بينهما ميل واحد وهو ابن الصبغ، وبها مسجد يعرف بسجد الشجرة خراب، وبها بئر يقال لها بئر علي (وهي نسبة إلى علي من الأعراب البدويين دون علي كرام الله وجهه۔ معارف (ج ۶ ص ۶۶۹)۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۳۰۵ و ۳۰۶) باب مهمل أهل مكة للعبية والعداء۔

واعلم أن ذا الخليفة تسمى اليوم بـ "بيو علي" و"بـ" أبياد علي" وهي على تسعة كلمترات من

المدينة۔ انظر المعارف (ج ۶ ص ۶۶۹) وحجۃ الوداع (ص ۶۶) ۱۳ مرتب ما شاء الله

۳۰ چنانچہ حضرت ابن عباس کی روایت ہے "أى رسول الله صلى الله عليه وسلم أهل في ذوالالصلوة" سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۷۱) کتاب مناسك الحج، العمل في الإحلال۔ وسنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۷ و ۱۳۸) باب ما جاء منى أحرم النبي صلى الله عليه وسلم۔

نیز سنن ابی داؤد میں حضرت ابن عباس کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں "فلما صلى (النبي صلى الله عليه وسلم)

في مسجد مذى الخليفة ركعتيه أوجب فيمجلسه فأهل بالحج حين فرغ من ركعتيه" (ص ۱۷۱) باب وقت الإحرام ۱۳ مرتب

۳۱ کہ چنانچہ حضرت ابن عمر کی حدیث باب بی بی طرح مروی ہے وہ فرماتے ہیں "البيداء التي تكذب فيها علم رسول الله صلى الله عليه وسلم، والله ما أهل رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا من عند المسجد من عند الشجرة" ۱۳ مرتب ۳۲ چنانچہ صحیح بخاری میں حضرت جابر بن عبد اللہ انصاری کی روایت ہے "ان إهلال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ذى الخليفة حين استوت به راحلته" (ج ۱ ص ۲۰۶) کتاب المناسك باب قول الله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ حِينَ تَمُوتُ مِنْ كُلِّ مَسْجِدٍ۔ ۱۳ مرتب ۳۳ جیسا کہ حضرت جابر بن عبد اللہ کی حدیث باب بی بی مذکور ہے، روایت میں ذکر کرنا چاہیے ہے ۳۴

لیکن حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے یہ اختلاف دور ہوا ہے اور تمام روایات میں تلبسین ہوجاتی ہے وہ فرماتے ہیں کہ دراصل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تمام مقامات پر تلبسین پڑھا تھا، لہذا جس نے بھی جہاں آپ کا تلبسین لیا اسی طرح روایت کر دیا۔

اس پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت کا مدار حضرت عبدالرحمنؓ پر ہے جو ضعیف ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ضعیف کے بارے میں محدثین کا اختلاف ہے، جہاں بعض نے ان کو ضعیف قرار دیا ہے وہیں متعدد محدثین نے ان کی توثیق بھی کی ہے۔ چنانچہ یحییٰ بن معینؒ، ابوحاتمؒ اور ابوزرعہؒ وغیرہ نے ان کی توثیق منقول ہے۔ پھر ضعیف کی اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد امام ابوداؤد نے سکوت فرمایا ہے۔ جو ان کے نزدیک کم سے کم حسن ہونے کی دلیل ہے۔ نیز امام حاکم نے ان کی حدیث کو صحیح علی شرط مسلم قرار دیا ہے اور علامہ ذہبی نے اس پر سکوت کیا ہے۔ فاذا نزل احوال هذا الحديث ان يكون حسنا۔

لہ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۲۲) باب وقت الاحرام میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت اس طرح مروی ہے :
 "عن سعيد بن جبيرة قال: قلت لعبد الله بن عباس: يا ابا العباس! محبت لاختلاف اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في اهلان رسول الله صلى الله عليه وسلم حين اوجب، فقال: ارفي لأعلم الناس بذلك، إنا إنما كنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة واحدة، فمن هناك اختلفوا خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم حاجًا فلما سأل في مسجد بذي الحليفة ركعتيه أوجب في مجلسه، فأهل بالحج حين فرغ من ركعتيه، فسمع ذلك منه أقوام فخطبته عنه، ثم ركب فلما استقلت به ناقته أهل وأدرك ذلك منه أقوام - وذلك أن الناس إنما كانوا يأتون أرسالا فسمعوا حين استقلت به ناقته يهل - فقالوا: إنما أهل حين استقلت به ناقته، ثم مضى رسول الله صلى الله عليه وسلم لعلنا نعلم ذلك ما فعلنا على شرف البيداء أهل وأدرك ذلك منه أقوام، فقالوا: إنما أهل حين علا على شرف البيداء، وأما الله لقد أوجب في مصلاه، وأهل حين استقلت به ناقته، وأهل حين علا على شرف البيداء" ۱۱ مرتب

سکھ الخصیت: بالصلاة والمصلحة مصنف ابن عبدالرحمن الجزري، أبو عمرو، صدوق، سنی العنق، خلط بآخره وری بالارجاء من الغامضة مات سنة سبع وثلاثين وقيل غير ذلك ۴ (أى أخرجه له الأئمة الأربعة سوى الشيعينم تقريب التهذيب (ج ۱ ص ۲۲۲، رقم ۱۱) ۱۲ مرتب

سکھ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۶) باب ماجاء متى أحرم النبي صلى الله عليه وسلم ۱۳ م

سکھ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۲۲) باب وقت الاحرام ۱۲ م

سکھ المستدرک مع تلخیص المستدرک (ج ۱ ص ۲۵۲) تلبسین ما على الارض من بين المبتدئين وشماله ۱۳ م

سکھ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۶) و ۲۵۲ و ۲۵۱، متى أحرم النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ م

اس کے علاوہ حضرت ابو داؤد زہری سے ایک اور صحیح روایت مروی ہے۔ فرماتے ہیں: خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أتى مسجد ذي الحليفة، فصلّى أربع ركعات ثم أهل بالحج، فسمعوا الذين كانوا في المسجد، فقالوا: أهل من المسجد، ثم خرج فأتى بحلته فنادى المسجد فركبها، فلما استوت به أهل، فسمعوا الذين كانوا في المسجد، فقالوا: أهل من فناء المسجد، ثم مضى، فلما علا البیداء أهل، فسمعوا الذين كانوا بالبیداء فقالوا: أهل من البیداء، وصدوا كما هم عليه.

لہذا منصفی کے نزدیک سب سے پہلی کہ تلبیہ احرام کی رکعتوں کے فوراً بعد پڑھ لیا جائے۔ یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ احرام کی پابندی احرام باندھ لینے اور رکعتیں پڑھ لینے یا صرف نیت کر لینے سے شروع نہیں ہوتیں تا وقتیکہ تلبیہ نہ پڑھ لے یا سوتیلے حدی نہ کر لے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی افراد الحج

اقسام الحج والاختلاف فی الأفضل منها

حج تین قسم پر ہے: ① افراد ② تمتع ③ مشران

سنة كرم الله وجهه والاسماء للردواني (مشك ومشت) ۱۲ -

سنة والصحيح من مذهب الشافعي ومالك والجمهور، أن الأفضل أن يجزأ الأضحية به وحلته " معارف السن (ج ۶ ص ۱۱۱) فتلا عن المراهب وشيخه،

حضرت ابو داؤد زہری اور حضرت ابن عباس کی روایت کے علاوہ حضرت سعید بن جبیر کے قول سے بھی مسلک صحابہ کا یہ نید ہوتا ہے فرماتے ہیں: "من أخذ بعروة ابن عباس أهل فمضاهه إذ فرغ من ركعتيه" سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۲۶) باب تشریح احرام ۱۲

کہ تفصیل کے لئے دیکھئے سنن السنن (ج ۶ ص ۱۲۶) ۱۲

سنة المفرد بالحج هو الذي يجزأ بالحج لا غير. مباح الصائغ في ترتيب الصائغ (ج ۲ ص ۱۱۱) فصل وأنت بيان ما يجزأ به ۱۲

سنة المتعق فعرفت الشرح فهو اسم لآفاق يجزأ بالعمرة وياتي بأفعالها من الطواف والسعي أو يأتى بأكثر ركعاتها وهو الطواف أربعة أشواط أو أكثر وأشهر الحج ثم يجزأ بالحج في أشهر الحج ويحج من عامه ذلك قبل أن يلتزم بأهله فيها بين ذلك إذا ما صحباً فيحصل له السكنان في سفر واحد، وسارحل من إحرام العمرة بالحل أو التقصير أو لم يحل إذا كان ساق الهدى لمنته فان ملأ جوار الفحل بينهما، ويجزأ بالحج قبل أن يحل من إحرام العمرة، وهذا عندنا، وقال الشافعي، سوتيل الهدى لا يبع من التحلل. مباح الصائغ (ج ۲ ص ۱۱۱) ۱۲ مرتب سنة التارن في عرف الشرح فهو اسم لآفاق يجمع بين إحرام العمرة وإحرام الحج قبل وجود ركن العمرة - وهو الطواف - سله أو أكثره، فيأتى بالعمرة أولاً ثم يأتى بالحج قبل أن يحل من العمرة بالحل أو التقصير، سواء جمع بين الإحرامين بسلام من وصول أو مفضول، حتى لو أحرم بالعمرة، ثم أحرم بالحج بعد ذلك قبل الطواف للعمرة أو أكثره كان قارناً لوجود سني التارن، وهو الجمع بين الإحرامين. مباح الصائغ (ج ۲ ص ۱۱۱) ۱۲ مرتب .

تمام فقہاء کے نزدیک ان میں سے ہر ایک قسم جائز ہے، اختلاف صرف افضلیت میں ہے۔
 امام ابوحنیفہ کے نزدیک سب افضل قرآن ہے پھر تمتع پھر ازار، امام شافعی اور امام مالک کے
 کے نزدیک سب افضل ازار ہے پھر تمتع پھر قرآن، امام احمد کے نزدیک وہ تمتع سب افضل ہے جس میں سب
 ہی نہ ہو، پھر ازار، پھر قرآن۔

دلائل فقہاء امام شافعی اور امام مالک کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 کا افراد کو نامردی ہے، مثلاً حضرت عائشہ کی حدیث باب "أن رسول الله صلي الله عليه وسلم
 أفرد الحجة" اور حضرت ابن عمر کی حدیث باب "أن النبي صلي الله عليه وسلم
 أفرد الحجة وأفرد أب بكر وعمر وعثمان" نیز حضرت جابر سے بعض روایات اس کے مطابق

سہ أنظر المحدثين للبيهقي (ج ۶ ص ۲۴) وفيه: ثم لذكورهما من المذاهب والتزيب هو المشهور عند
 أربابها، نعم الشافعي رواية أفضلية التمتع كما في شرح المهذب، وكذا عن مالك رواية التمتع، وعن الشافعي
 افضلية القرآن في قول: كما في شرح مسلم للنووي، وعن مالك رواية أن القرآن أفضل من التمتع بل ذكر الزرقاني
 أنه المعتمد من مذهب مالک، وعن أحمد في رواية العروزي أن القرآن ساقى الهدى، وإن لم يسق
 الهدى فالتمتع أفضل، كما في المعنى (۳-۲۳۲) ومذهبنا بضعيفة هو مذهبنا التذوي وأصح والقرآن
 المنذر وأبي إسحاق كما في شرح المهذب (۷-۱۵۲) واختار ابن حزم كما في شرح المهذب (۷-۱۵۹)

(قال الشيخ البهقي) ثم ههنا بحث آخر: أن الأفراد الذي هو أفضل من القرآن عند الشافعي وغيره
 هل هو الحج السفر فقط؟ أو تمتع وبعده مرة؟ وهذا أيضاً ليس إفراداً في الإصطلاح، فالتمتع
 على أن الثاني هو المراد، ومستنصر به ذلك النووي في شرح المهذب في موضعين، وصرح بأن القرآن
 أفضل من أفراد الحج من غير صرة بالأخلاف، قال: ولو جعلت حجة على الله عليه وسلم مفردة لزم
 منه أن لا يكون اعتراف تلك السنة ولم يصل أحد أن الحج وحده أفضل من القرآن، أنظر شرح المهذب
 (۷-۱۶۰) وشبهه في الفتح (۳-۲۵۰) ويقول المحقق ابن الهمام في الفتح (۳-۲۵۰) والمراد بالإفراد
 في الخلافية أن يتأق بل منهما منفرداً... أما مع الإقتصار على أحدها فلا شك أن القرآن أفضل بالأخلاف
 معلق (۶۵-۲۰۳۲۱۵) = مرتبة

مروی ہیں۔

امام احمد کا استدلال یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تو قرآن تھا لیکن تسبیح من غیر مسوق الہدی کی تشابہی جراس کی افضلیت کی دلیل ہے، چنانچہ آپ نے فرمایا تھا "لو استقبلت من امری ما استدبرت ما اهدیت ولو لا ان مع الہدی لاحتلت"۔

احناف کی جانب سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تحت حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت گزرنے کے دلائل کے دلائل

ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم حج ثلاث حجج، حجین قبل ان تھا جو، و حجۃ بعد ما ہاجرو معہا عمرہ"۔ یہ الفاظ اگر چہ قرآن اور متع دونوں کا احتمال رکھتے ہیں لیکن اس بات پر اہمیت کا اتفاق ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تسبیح نہیں فرمایا، لہذا یہاں قرآن ہی سچا ہے۔

سنن ابی داؤد میں ان سے مروی ہے "قال: اقبلنا مہلین مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالحج مفرداً، لیکن اس میں حج افراد کی صورت باقی نہیں رہتی اس لئے کہ اس میں آگے یہ بھی مروی ہے حقاً اذا قدمنا طناً بالکعبۃ وبالصفاء والعمرة فامرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یحمل ثمانین لیکن معہ ہدی، قال: فقلنا: حل ماذا؟ فقال: الحل کلہ، فواتنا النساء وتطیبنا باللبیب ولبسنا ثيابا ولبس بینا وین عرفۃ الا اربع لیل، ثم اهللنا یوم الترویۃ" (۱۵۱۳۱) باب فی افراد الحج۔

سنن ابی داؤد میں حضرت جابرؓ کی ایک اور روایت مروی ہے "قال: اهللنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وبالہجج خالصا لا یخالط شیء" لیکن اس میں بھی افراد باقی نہیں رہتا، اس لئے کہ آگے مروی ہے "فقد نامکة لأربع لیل یخلون من ذی الحجۃ فطفتنا سعینا، ثم أمرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یحمل، وقال: لولا ہدی لحتلت" (۱۵۱۳۱) باب فی افراد الحج۔

التبرانی عساکری ایک روایت ہے جو کسی قدر مرکب ہے "عن جابر قال: اهل اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بحج لیس معہ عمرہ۔ کنز العمال (۵۵: ۵۵۵، رقم ۵۵۵۵) کتاب الحج والعمرة من قسم الأفعال، الأفراد ۱۲

کے الفاظ البجاری فی صحیحہ من حدیث جابر (۱۵۱۳۱) باب تقضی الحائض المناسک کلہا، (۱۵۱۳۱) باب العمرة، باب عمرة التعمیر۔ وانظر الصحیح لمسلم (۱۵۱۳۱) باب بیان وجہ الإحرام للز ۱۲

کے سنن ترمذی (۱۵۱۳۱) م

اس استدلال پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس روایت کا مدار زید بن حباب پر ہے جو ضعیف ہے چنانچہ امام بخاری اور امام ترمذی دونوں ہی نے اس حدیث کو غیر محفوظ قرار دیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت میں زید بن حباب متفقہ نہیں، بلکہ سنا بن ماجہ میں عبد اللہ بن داؤد و ترمذی نے ان کی متابعت کی ہے، حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں کہ یہ متابع غالباً امام ترمذی اور ابان بن

سہ زیا بن حباب؛ - بضم المهملة وموحدين - أبو الحسين العنقلی - بضم المهملة وسكون الكاف - أصله من خراسان، وكان بالكوفة، ورحل في الحديث فأكثر منه، وهو صدوق يخطئ في حديث الثوري من التاسعة (طبقة من لم يرو عنه غيره واحد ولم يوثق) مات سنة ثلاث ومائتين، (أخرج له) ۲ (مسلم) ۴ (الأئمة الأربعة سوى الشافعيين) تقريب التهذيب (ج ۱ ص ۱۵۳، رقم ۱۱۸)

واضح ہے کہ زید بن حباب بھی زید بن حباب سفیان سے روایت کر رہے ہیں ۱۲ مرتب
 مگر چنانچہ امام ترمذی اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں "هذا حديث غريب" پھر آگے فرماتے ہیں :
 "وسألت حمداً (أبي الجباري) عن هذا فذكر يعرفه من حديث الثوري عن جعفر عن أبيه عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم، ورأيت له لا يعد هذا الحديث مضموناً (ج ۱ ص ۱۵۳) باب ماجاء كوحق النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

عنه عبد الله بن داؤد بن عامر انهمداني، أبو عبد الله الحرابي - بمعجمة وموحدة مصفراً - كوفي الأصل، ثقة عابد، من التاسعة، مات سنة ثلاث و عشرة ومائتين، وله سبع وثمانون سنة، أمسك عن الرواية قبل موته، فذلك لم يسمع منه البخاري. (أخرج له) ۲ (البخاري) ۴ (الأئمة الأربعة سوى الشافعيين) تقريب التهذيب (ج ۱ ص ۱۵۳، رقم ۱۱۸) ۱۲ مرتب

مگر حدیثنا الحاشم بن محمد بن عبد بن عباد الملہمی ثنا عبد اللہ بن داؤد ثنا سفیان : قال حج رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث حجج، حجتين قبل أن يهاجر وحجة بعد ما هاجر من المدينة وقرن مع حجة عمرة واجتمع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وما جاء به علي مائة مائة ، منها جل لا يجمل في أنه برة من فضة، وثنا النبي صلى الله عليه وسلم بيده ثلاثا وستين، ونحصر من ما غير قيل له : من ذكره ؟ قال : جعفر عن أبيه عن جابر، وابن أبي ليلى عن الحكم عن جهم عن ابن عباس . سنن ابن ماجه (ص ۲۲۲) آخر حديث من باب حجة رسول الله صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

کے علم میں نہ آسکا اور انہوں نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا۔
 اگر کہا جائے کہ وہ معاشرہ کا مفہوم تو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حج سے فارغ
 ہونے کے بعد احرام مستقل کے ذریعہ عمرہ کیا ہو، اور یہ بات افراد کے منافی نہیں، لہذا یہ حدیث قرآن کے
 مفہوم میں صریح نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ سنن ترمذی اور سنن احمد میں حضرت جابرؓ کی یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ
 بھی آئی ہے " أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ المعجج والعمرة فظان لهما طوانا واحداً"
 اس میں لفظ "قرآن" قرآن کے مفہوم پر صریح ہے۔

② صحیح بخاری میں حضرت جابرؓ کی روایت میں حضرت عائشہ کا قول مروی ہے کہ انہوں نے آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا " استطلقن بحجة وعرة وانطلقن بحجة " اس میں اگرچہ قرآن اور حج دونوں
 کا احتمال ہے لیکن تمتع کے بالاتفاق منقح ہونے کی وجہ سے قرآن تمتع سے، نیز اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ پیشتر صحابہ کرام نے بھی قرآن کیا تھا۔

③ اگلے باب میں حضرت انسؓ کی روایت آ رہی ہے فرماتے ہیں: سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم

لے چنانچہ علامہ ترمذی نقل کرتے ہیں، ویقول ابن کثیر فی البدایة والنهاية (۵ - ۶۴): وهذه طرقت لعريفن عليه نحو مذی
 ووالیہقی، ووریا ولا البغاری حیث تخلف فی زید بن الحباب خاتماً أنه الغزبه ولبس كذلك اعداد (۶۵ مثلاً) ۱۲ مرتب
 لکھ (۶۵ مثلاً) - باب ماجاء أن الفان يطون طواناً واجداً ۱۱

۱۲ صحاح ابن (۵۱ ص ۱۸۱) ۲۷
 لکھ (۲ ص ۱۲۱) کتاب التعمیر، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لو استقبلت من امری ما استدرت و (۲ ص ۱۲۱) ابواب العمرة
 باب عمرة التعمیر۔ و (۲ ص ۱۲۱) کتاب الناسک، باب تقصروا لما مضى الناسک کمالہا۔

نیز علامہ ابن کثیر نے حضرت عائشہؓ کی روایت میں ہے " قلت یا رسول الله یرجع الناس بعرة ووجهة وأرجع أنا بحجة " (۲ ص
 ۱۲۱) باب بیان وجوه الإحرام الخ ۱۲ مرتب

۱۳ باب ماجاء فی الجمع بین الحج والعمرة (۱ ص ۱۲۱) یہ روایت صحیح میں بھی مروی ہے، دیکھئے صحیح بخاری (۲ ص ۱۲۱) و (۲ ص ۱۲۱)
 کتاب الناسک، باب نحو المبدن قائمہ، اس باب میں حضرت انسؓ کی دو روایا مذکور ہیں، ایک میں نبیؐ نے کہا جیسا کہ الفاظ میں اور
 ایک میں اہل عمرہ نے حجۃ کے۔ نیز دیکھئے (۲ ص ۱۲۱) کتاب الطاری، باب بعث علی بن ابیطالب وبنی الدین الولید ابی
 ایمن قبل حجۃ الوداع۔ اور صحیح مسلم (۲ ص ۱۲۱) باب فی الإفاہد والقزآن، ج میں سمعت نبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول
 والخبر جیسا " اور سمعت رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم یقول: لیتک عمرة و حجاً کے الفاظ مروی ہیں، نیز دیکھئے (۲ ص ۱۲۱)
 باب جواز التمتع والحج والقرآن، ج میں یہ الفاظ مروی ہیں: سمعت رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم یقول: لیتک عمرة
 وحجاً، لیتک عمرة وحجاً ۱۲ مرتب

يقول: لبتيك بعمرة وحجة" شيخ ابن ہمام فرماتے ہیں کہ اس روایت کے بعض طرق میں یہ الفاظ مروی ہیں: كنتُ أخذتُ من ماء ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي تُفْتَقِعُ بجزءها ولعابها يسيل على يدي وهو يقول: لبتيك بحجة وعمرة معاً" نیز حافظ ابن کثیر نے بزار کے حوالے سے اس روایت میں حضرت انسؓ کے یہ الفاظ نقل کئے ہیں: "إني روتُ أبي طلحة وإن ركبتُه لمتن ركبة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يلتي بالحج والعمرة"۔ ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت انسؓ حجة الوداع کے موقع پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نہایت قریب تھے اور اس قرب کی حالت میں انہوں نے آپؐ کا طیبیہ بنا جو قرآن کا تلبیہ تھا، اس پر علامہ ابن الجوزیؒ نے "التحقيق" میں یہ اعتراض کیا ہے کہ حضرت انسؓ اس وقت کس نہی، شاید وہ سمجھ نہ سکے۔ نیز ان کا یہ بیان حضرت ابن عمرؓ کے بیان سے معارض ہے جو فرماتے ہیں: "وإني كنتُ تحت ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم يستني لعابها أسعده يلبتي بالحج" گویا انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو صرف اوزاد کا طیبیہ پڑھتے ہوئے سنا۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حضرت انسؓ کی عمر حجة الوداع کے موقع پر چیس سال تھی اور وہ حضرت ابن عمرؓ سے صرف ایک سال ہی چھوٹے تھے اس لئے محض کم سنی کی بنیاد پر ان کی روایت کو

له الحجرة: ما يخرج به العبد من بطنه يعصفه ثم يبلعه، قصعت الناقة بجزءها: رقت الطعام إلى فمها التصفه ۳ مرتب

۳۵ فتح القدير (۲۶۷ ص ۲۵۲)۔ باب القرآن ۳ مرتب

۳۵ معارف السنن (۱۶ ص ۲۸۲)۔ اور لمحاویٰ یہ الفاظ مروی ہیں: كنتُ روتُ أبي طلحة وركبتي تسق ركبة النبي صلى الله عليه وسلم فلعمري لو ابصرخون بهما جميعاً بالحج والعمرة (۳۱ ص ۳۲۱)۔ باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم به معروفاً بحجة الوداع۔ اور صحیح بخاری کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: "كنتُ روتُ أبي طلحة والناس ليصرخون بهما جميعاً المحبرة والعمرة" (۱۵ ص ۴۱۹)۔ كتاب الجهاد، باب الارتدان بالغزو والحجة۔ اور سند احمد میں یہ الفاظ مروی ہیں: "والله إن رجلي لمتن رجلي رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنه ليهزل بهما جميعاً" معارف السنن (۶۵ ص ۲۸۲)۔ ۳ مرتب معنی مند

۳۵ نصب الراية (۳ ص ۹۹)۔ باب القرآن۔ فتح القدير (۲۶ ص ۲۸۲)۔ باب القرآن ۳ مرتب

۳۵ معارف السنن (۶۵ ص ۲۸۲ و ۲۸۳)۔ بحوالہ بیہوش ص ۴

ترک نہیں کیا جاسکتا، بالخصوص جبکہ وہ مثبت زیادہ ہیں

پھر یہ بات بھی ذہن میں رہنی چاہئے کہ قرآن کے تلبیہ میں یہ گنجائش ہے کہ چاہے تو صرف لبیک
بِحجۃ کہے، چاہے صرف لبیک بعترۃ اور چاہے لبیک بحجۃ وعترۃ۔ لہذا یہ عین ممکن ہے کہ نبی کریم
صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف اوقات میں مختلف الفاظ فرمائے ہوں۔ فقہ کی رو سے بنا رہی۔

اس کے علاوہ حضرت انس کی روایت کو اس اعتبار سے بھی ترجیح حاصل ہے کہ ان کی روایات
کے درمیان کوئی تعارض نہیں۔ چنانچہ ان سے سوائے قرآن کے کوئی اور صورت مروی نہیں، بخلاف حضرت
ابن عمر کے کہ ان سے روایتیں مختلف ہیں، مذکورہ روایت افراد کی ہے لیکن انہی سے سننے والی میں تشبیح
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرجۃ الوداع بالعمرة إلى الحج کے الفاظ مروی ہیں، چونکہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کسی کے نزدیک بھی متمتع نہیں تھے، اس لئے یہاں تمتع سے اس کے اصطلاحی معنی نہیں بلکہ
لغوی معنی مراد ہیں جو قرآن پر بھی صادق آتے ہیں۔ چنانچہ یہاں قرآن ہی مراد ہے، ترمذی میں بھی آگے باب

لہ معارف ابن (ج ۶ ص ۲۷۷)۔ نیز صاحب تمتع اس امر سے اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں: بل کان بالقتا
بالإجماع، بل کان له خمسون سنة، لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم هاجر إلى المدينة ولائس عشرين،
ومات وله عشرون سنة، يدل على ذلك ما أخرجه واللفظ لمسلم (ج ۱ ص ۳۳ و ۳۴)، باب الإفراء والمفران عن
بكر عن انس قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبى بالحج والعمرة جميعاً، قال بكر: فحدثت بذلك
ابن عمر، فقال: لبى بالحج وحده، فقلت أنسا فحدثته بقول ابن عمر، فقال انس: ما تعدونا إلا صبياناً،
سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لبى عمرة وحجاً انتهى۔ نصب الراية (ج ۳ ص ۱) باب القرآن
نیز شرح ابن ہمام فرماتے ہیں: وقول ابن الجوزي: إن أنسا كان إذ ذاك صبياً لقصد تقديم رواية ابن عمر
عليه غلط، بل كان سن أنس في حجة الوداع عشرين سنة أو إحدى وعشرين أو اثنين وعشرين سنة أو ثلاثاً
وعشرين سنة وذلك أنه اختلف في أنه توفي سنة تسعين من الهجرة أو إحدى وتسعين أو اثنين وتسعين أو
ثلاث وتسعين، ذكر ذلك الذهبي في كتاب العبر وقد مر النبي صلى الله عليه وسلم المدينة وسنة عشر من، فكيف
يسرى الحكيم عليه من الصبا إذ ذاك؟ مع أنه إنما بن ابن عمر وأنس في السن سنة واحدة أو سنة وبعض سنة۔
فتح القدير (ج ۲ ص ۲۰۱) باب القرآن ۱۲ شرحه الشرنوب

لہ معارف ابن (ج ۶ ص ۲۸۴) ۲۱۲

لہ چنانچہ تقریباً بیس جلیل القدر تابعین حضرت انس سے قرآن کی روایت نقل کرتے ہیں۔ تفصیل کے لئے دیکھیے معارف ابن

(ج ۶ ص ۲۸۳ و ۲۸۴) ۲۱۲ لہ (ج ۲ ص ۳۷) کتاب مناسک الحج، باب التمتع ۲۱۲

۱۳ (ج ۱ ص ۳۳) ۲۱۳

ساجاء فی التمتع، کے تحت حضرت ابن عمرؓ کی روایت آرہی ہے کہ ان سے "تمتع بالعمرة الحج" کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا "ہی حلال" پھر بوردین فرمایا "لقد صنعها رسول الله صلى الله عليه وسلم" ان کے علاوہ صحیحین میں انہی سے "فأهل بالعمرة ثم أهتلت بالحج" کے الفاظ منقول ہیں جو قرآن پر دلالت کر رہے ہیں، نیز مؤطاً امام محمدؓ میں صدق بن یسار فرماتے ہیں: سمعت عبد الله بن عمر ودخلنا عليه قبل يوم التروية بيومين أو ثلاثة ودخل عليه الناس يسألونه، فدخل عليه رجل سأله عن الرأس، فقال: يا أبا عبد الرحمن إنى ضفرت رأسى وأحرمت بعمره مفردة، فماذا ترى؟ قال ابن عمر: "لو كنت معك حين أحرمت لأمرتك أن تهمل بهما جميعاً"

(۴) بخاری میں حضرت عمر بن الخطابؓ سے روایت ہے فرماتے ہیں "سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يوادى العقيق" يقول: أنا في الليلة آت من ربي فقال: صل في هذا الوادي المبارك، وقل: عمرة في حجة"

(۵) صحیح مسلم میں حضرت علیؓ کا قول مروی ہے کہ انہوں نے حضرت عثمانؓ سے فرمایا "لقد علمت أنا قد تمتعنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: أجل" یہاں بھی تمتع اصطلاحی مراد نہیں بلکہ تمتع لغوی یعنی قرآن مراد ہے۔

(۶) ترمذی میں "باب ساجاء فی التمتع" کے تحت حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے

ساجاء وکحی صحیح بخاری (۱۷/۱۲۹) باب من ساق البدن معه۔ صحیح مسلم (۱۳/۱۰۰) باب وجوب الدعوى التمتع الو: ۱۲

ساجاء (۱۹/۱۹۹) باب القرآن بين الحج والعمرة ۲۱۲

ساجاء (۱۵/۲۰۸) کتاب المناسک، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم العقيق واد مبارك۔ يزدجيني (۱۷/۱۲۱) باب (بلا ترجمہ) بعد باب من أحببنا مراتاً، أبواب الحرف والموازية وملجاء فيه ۱۱ مرتب لکہ قال صاحب مجمع البحار: العقيق هو واد من أودية المدينة وورد أنه واد مبارك. ك. ب. ك. ر. ف. ن. و. من. أنا في آت بالعقيق والآت جبرئيل، ولعل المراد بصل سنة الاحرام، وقل: عمرة في حجة، أي مذبحة في حجة۔ یعنی القرآن۔ أو في معنى مع. (۱۳/۱۲۱) ۱۱ مرتب

ساجاء (۱۵/۲۰۸) باب جواز التمتع۔ روایت میں "أجل" کے بعد حضرت عثمانؓ کے یہ الفاظ بھی مروی ہیں: "ولكننا كنا خائفين" اس کے مطلب اور تشہیح کے لئے دیکھیے فتح الملیم (۱۳/۲۹۹) باب جواز التمتع ۱۷ مرتب

تستتم رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى مات ، وأبو بكر حتى مات وعمر حتى مات
وعثمان حتى مات رضي الله عنهم الخ " یہاں بھی تشیع سے قرآن مراد ہے کما تر۔

اس طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور چاروں خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم سے قرآن ثابت ہو جاتا ہے۔

⑥ بیچے حضرت انس کی روایت کے ذیل میں صحیحین کے حوالہ سے حضرت عبداللہ بن عمر کی روایت ذکر

کی جا چکی ہے " فأهل بالعمرة ثم أهل بالحج " یہ الفاظ بھی قرآن پر دال ہیں۔

⑧ صحیحین میں ہی حضرت عائشہ صدیقہ سے اسی قسم کے الفاظ مروی ہیں۔

⑨ سنن نسائی میں حضرت براء بن مازب سے روایت ہے " قال كنت مع علي بن أبي طالب

لثه معاذ بن السنن (٢٤٥ ص ٢٤٥) میں ترمذی " باب التثنية " کے حوالہ سے روایت اسی طرح مروی ہے، نیز

نصب الراية (٣٥٤ ص ٣٥٤) ، أحاديث القائلين بأفضلية التثنية (میں بھی ترمذی کے حوالہ سے روایت کے

یہ الفاظ مروی ہیں، لیکن جامع ترمذی کے ہمارے پاس موجود تین مختلف نسخوں میں روایت اس طرح ہے " تستتم رسول الله

صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر وعثمان والقول من نهى عند معاوية " کسی بھی نسخہ میں چاروں مقامات میں سے

کسی بھی مقام پر حتی مات کے الفاظ موجود نہیں۔ واللہ أعلم

السنن لمعاوية (ج ١ ص ٣١٥) ، باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم به معوقا في حجة الوداع کی روایت

میں یہ الفاظ موجود ہیں۔ بہر حال مقصود دونوں طرح کے الفاظ سے حاصل ہو جاتا ہے ۱۲ مرتبہ

سے صحیح بخاری (ج ١ ص ٢٢٣) ، باب من ساق البدر معه۔ صحیح مسلم (١٤ ص ١٤٣) ، باب وجوب الدم على التمتع أيام

سنة بخاری (ج ١ ص ٢٢٩)۔ مسلم (ج ١ ص ٢٢٤)۔ نیز حضرت عائشہ سے مروی ہے: " أهلكت مع رسول الله صلى الله

عليه وسلم بعرة في حجة " كسر العمال (ج ٥ ص ٥٥) ، باب القرآن (رقم ٦١١) ، بوز " مر " ۱۲ مرتبہ

لکہ (ج ٢ ص ٣٢٤) ، باب القرآن۔ سنن نسائی میں " باب الحج بغير نية يقصد المجره " کے تحت یہی روایت اس طرح

مروی ہے: " عن البراء قال : كنت مع علي حين أمرو النبي صلى الله عليه وسلم على اليمن ، فأصبت معه أواق

فلما قدم علي النبي صلى الله عليه وسلم قال علي : وجدت فاطمة قد نفضت البيت بنضوح ، قال :

فخطيت ، فقالت لي : مالك ، فإني رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أمرا أصحابه فأصلوا ؛ قال : قلت : ألي

أهلكت ، يهلا من النبي صلى الله عليه وسلم ، قال فأثمت النبي صلى الله عليه وسلم فقال لي : كيف صنعت ؟ قلت :

إفرا أهلكت بما أهلكت ، قال : فإني قد مستك الهدى وقزيت " (ج ٢ ص ٣٦٤) حضرت براء بن مازب کی یہ روایت

سنن ابی داؤد میں بھی مروی ہے، چنانچہ اس میں بھی " فإني قد مستك الهدى وقزيت " کے الفاظ موجود ہیں۔ (دیکھئے ص ٢٤٤) ، باب في القرآن

نیز طبرانی التمام نے ابودردی، ابن قانع اور ابو نعیم کے حوالے سے صحتی بن سبک کی روایت (تعبیر لفظ صحتی)

حين أتمره رسول الله صلى الله عليه وسلم على اليمن، فلما قدم على النبي صلى الله عليه وسلم قال علي: فأنت رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: كين صنعت؟ قلت: أهلكت بإهلالك، قال: فأني سقت الهدى وقرنت، فقال: وقال صلى الله عليه وسلم لأصحابه: لو استقبلت من أمري ما استدبرت لفعلت كما فعلتم، لكنني سقت الهدى وقرنت* اس موضوع پر اس سے زیادہ صریح روایت نہیں ہو سکتی جس میں آپ نے خود تصریح فرمادی کہ میں نے قرآن کیا ہے۔

⑩ مسند احمد میں حضرت انسؓ کی روایت میں بھی* وکنی سقت الهدى وقرنت الحج والعمرة کے الفاظ مروی ہیں۔

⑪ صحیح بخاری میں حضرت ابن عمرؓ ائمہ المؤمنین حضرت حفصہ کے بارے میں نقل کرتے ہیں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

فعل لک ہے وہ فرماتے ہیں کنت قریب عهد بصراية، فأسلمت ثم أهدت الحج، فأنت صلا من قومی يقال له اديم العقلي، فأمرني أن أقرن* وأخبرني أن النبي صلى الله عليه وسلم* قرن* فحرفت يزيد بن صوحان وسلمان بن ربيعة، فقال لي: لأنك أضل من بعيرك، وقع في نفسي من ذلك، فحرفت على عمر، فأنته قتال: هديت لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم* كنز العمال (ج ۵ ص ۵۵۵) القرآن - رقم ۶۸۵ -

سُبْحَنَ مَعْبُدِي، روایت الفاظ کے ساتھ مشرق کے ساتھ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۵۰)، باب فی القرآن (سنن نسائی ج ۲ ص ۱۳۳)، باب القرآن (أورسنی ابن ماجہ ص ۲۱۳)، باب من قرن الحج والعمرة (میں بھی مروی ہے ۱۲ مرتباً مشرق حاشیہ صفحہ ھذا :

سلہ پوری روایت اس طرح ہے* وعن أنس بن مالك قال: خرجنا نضري بالهجرة صراخاً، فلما قدمنا مكة أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نجعلها عمرة وقال: لو استقبلت من أمري ما استدبرت لجمعتها عمرة ولكن سقت الهدى وقرنت الحج والعمرة*۔ علامہ بیہقیؒ مجمع الزوائد میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں* رزاه أحمد وأبو يعلى والطبرانی في الأوسط، وفيه أبو أسامة الصيقل، ولما وجد من روى عنه غير أبي إسحاق* (ج ۳ ص ۲۳۳) باب فی القرآن وغيره ووجه النبي صلى الله عليه وسلم* مرتب معنی عند

سہ (ج ۱ ص ۲۱۳) باب التمتع والإقتران والإفراد بالحج*۔ و (ج ۱ ص ۲۱۳) باب من لبث رأسه عند الإحرام والحلق ۲۳۔

انہا قالت: یا رسول اللہ! ما شان الناس حلوا بعمرة ولم تحلل أنت من عمرتك؟ قال: انى لبدت رأسی وقلدت هدی، فلا أحل حتى أحجر، اور ایک روایت میں "فلا أحل حتى أحل من الحجۃ" کے الفاظ آئے ہیں۔

(۱۲) سند احمد و ابوداؤد میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے "سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: أہلوا یا آل محمد بعمرة فی حجة (اللفظ للہادی) یہ قرآن کے بارے میں صریح قولی روایت ہے۔

یہ چند روایات بطور مثال پیش کی گئی ہیں ورنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قرآن فرمانا ایسے سے زائد صحابہ کرام سے ثابت ہے۔

۱۔ دیکھئے مجمع بخاری (ج ۱ ص ۱۱۱) باب: نقل القلائد للبدن والبقر۔ ومصحح مسلم (ج ۱ ص ۱۱۱) باب بیان أن الغارن لا یحلل إلا فی وقت یحل للرایح المفرج ۱۲ مرتب

۲۔ وقد اعتون التوری والمحافظة وغيرهما من الشافعية بأن ما تأوله الشافعية فی مثل هذا الحدیث لغت، أنظر للتفصیل إعلال السنن (ج ۱ ص ۲۵۵ و ۲۵۶) أبواب وجوه الإحرام، باب كون القرآن أفضل من التمتع والإفراذ ۱۲ از استاذ محترم دام أفعالہم

۳۔ شرح صحافی الآثار (ج ۱ ص ۲۲۴) باب ما كان النسب صلی اللہ علیہ وسلم بعمرة فی حجة الوداع۔ علامہ ایمنی نے یہ روایت منہ احمد مستدللوں اور مجموعہ طبرانی کے حوالہ سے مفصلاً نقل کی ہے اور مجموعہ طبرانی کے یہ الفاظ ذکر کئے ہیں "أهلوا یا أمة محمد بعمرة وعمرۃ" اور "أمرین کہلہ" رجال احمد ثقات، مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۲۴) باب فی القرآن ذبیہ و حجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت ام سلمہؓ، حضرت حفصہؓ، حضرت انسؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت جابر بن عبد اللہؓ، حضرت زبیر بن عوفؓ، حضرت سہیل بن عمروؓ، حضرت مصعب بن سعد رضی اللہ عنہم کی روایات بھی ذکر کی جا چکی ہیں۔ مزید حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت کے لئے دیکھئے مجمع مسلم (ج ۱ ص ۱۵۱ و ۱۵۲) باب جواز التمتع، حضرت ابولکثمہؓ کی روایت کے لئے دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۱۱۱) باب من قرن الحج والعمرة، حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی روایت کے لئے دیکھئے مؤطا امام مالک (ص ۲۵۲) ماجار فی التمتع، حضرت ابوتارہؓ اور

حضرت ابوسیدہ خدریؓ کی روایات کے لئے دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۱۱) باب المواقیب رقم ۱۱۱۱ اور حضرت ہریرہؓ، حضرت سراقہؓ، حضرت ابن ابی آدنیؓ اور حضرت ابوداؤد و مازنیؓ کی روایات کے لئے دیکھئے مجمع الزوائد

(ج ۳ ص ۲۲۲) باب فی القرآن ذبیہ و حجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ رشید اشراف ص ۱

شافعیہ ان روایات کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے شروع میں تو افراد کا احرام باندھا تھا، لیکن بعد میں آپ نے اس کے ساتھ عمرہ کو شامل کر کے حرام فرمایا تھا، اس بنا پر نہیں کہ قرآن افضل تھا بلکہ اس بنا پر کہ اس سے اہل جاہلیت کے ایک عقیدہ کی تردید مقصود تھی جو شہر حج میں عمرہ کو جائز نہیں سمجھتے تھے اور اسے الفجر بخروج قرار دیتے تھے، ان کا یہ قول مشہور تھا "إذ أبدأ الدبر وعظام الأثر وإنسلخ صفر، حلت العمرة لمن اعتمر" چنانچہ اس عقیدہ کی تردید کے لئے آپ نے حج اور عمرہ کو جمع فرمایا۔

۱۔ کسافی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ صفحہ ۱۵۸) باب فی الإفراد والقرآن۔ والمعارف للنووی (ج ۶ صفحہ ۲۱۲)

۲۔ پھر اذوالعمرہ علی الحج کے بارے میں دو قول ہیں، ایک حجاز کا اور ایک مدینہ کا، علامہ نووی شرح المہذب میں لکھتے ہیں "وعلى الأصح لا يجوز لنا، وحجاز للنبي صلى الله عليه وسلم تلك السنة للحاجة"

۳۔ علامہ زبیری فرماتے ہیں "وإنما اضطررنا شافعية إلى القول بذلك (أي إلى ذلك التوجيه) لكثرة الروايات في قرآنه صلى الله عليه وسلم حتى لا يمكن الجمع إنكارها، ثم قالوا بإدخاله صلى الله عليه وسلم العمرة على الحج، مع أن الروايات الصريحة في قرآنه صلى الله عليه وسلم من هذا الأمر آتية عن تأويلهم كل إيجاب، والعجب من مثل هذا نظر ابن حجر حيث سائر الشافعية في تأويلهم وأغض عن كثير من الروايات وهذا بعيد عن مثلهم"

دیکھئے مدار السنن (ج ۶ صفحہ ۱۲) مرتب

۴۔ جاہلیت کا یہ قول صحیح بخاری میں حضرت ابن عباس کی روایت میں منقول ہے، حضرت ابن عباس اہل جاہلیت کا مان بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں "كانوا يرون أن العمرة في أشهر الحج أفضل الفجور في الأرض ويجعلون المحرم صفر ويقولون "إذ أبدأ الدبر وعظام الأثر وإنسلخ صفر حلت العمرة لمن اعتمر" وقد النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه صبيحة رابعة مهلتين بالحج وأمرهم أن يجعلوها عمرة فتناظر ذلك عندم، فقالوا، يا رسول الله! أتى الحلل؟ قال: حلت كلته" (ج ۱ صفحہ ۲۱۲)، باب التمتع والإفراد بالحج

۵۔ روایت میں مذکور جاہلیت کے اس قول کا مطلب ہے کہ حج کی شقت کے دوران اذوالعمرہ کی مشورہ پر حج پلانوں کی وجہ سے نرم ہو گئے تھے حج سے واپس کے بعد جب وہ نرم منڈل ہو جائیں اور وہاں بال اگنے لگیں اور انہوں نے کفشات ختم ہو جائیں اور صفر کا پیر ختم ہو جائے (یعنی وہ محرم جس کو انہوں نے صفر زادہ یا تھا ختم ہونے کے بعد اصل صفر شروع ہو رہا) گویا اشہر ختم ہو جائیں، اس وقت عمرہ حجاز ہو جاتا ہے ۱۱ مرتب

لیکن یہ تاویل روایات پر منطبق نہیں ہوتی، اس لئے کہ متعدد روایات سے یہ ثابت ہے کہ آپ نے ابتدا ہی سے قرآن کا احرام باندھا تھا، جیسا کہ حضرت انس، حضرت براء بن عازب اور حضرت علیؓ کی روایات سے معلوم ہوتا ہے، نیز حضرت ام سلمہؓ کی روایت "أهلتوا بأل محمد بعمره فحجة" بھی اس پر دلالت کرتی ہے کہ آپ نے ابتدا ہی سے قرآن کے لیے فرمایا تھا۔

شافیہ کا ایک استدلال اس سے بھی ہے کہ حضرت عمرؓ قرآن سے منع کیا کرتے تھے، کما سیاق فی "باب ما جاء في التمتع"۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کا منشا قرآن سے روکنا نہیں تھا بلکہ نہی سے ان کا منشا نسیخ الحج والی العمرة سے روکنا تھا وسیاقی تفصیل، انشاء اللہ فی "باب ما جاء في التمتع"۔

رہا جناب کا یہ استدلال کہ ناکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمتع کی تمتا فرمائی تھی، سو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تمتا اس بنا پر نہیں تھی کہ تمتع افضل تھا، بلکہ چونکہ اہل عرب میں پیشہ و تہمت تھا کہ اشہر حج میں عمرہ کرنا جائز نہیں تو جب آپ نے لوگوں کو عمرہ کے بعد احرام کھولنے کا حکم دیا تو بہت سے لوگوں نے قدیم رسم کے مطابق اس کو ناپسند سمجھا اور اس ناپسندیدگی کا اظہار انہوں نے ان الفاظ سے کیا "أنت طلق إلى منى وذكورنا فقط"۔ اس وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر میں ہدی نہ لاتا اور تمتع کرتا تو اچھا تھا "تاکر ان کے

۱۔ مجمع الزوائد (۳/۳۳۵) باب في العترة وحجة النجاة صلى الله عليه وسلم ۱۲

۲۔ سنن نسائی (۲/۲۵۱) باب القرآن - و (۲/۲۵۲) باب الحج بغيرية يقصد العمرة ۳

۳۔ شرح معانی الآثار (۱/۱۵۱) باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم به محرماً في حجة الوداع ۳

۴۔ قال الشيخ البهقي في المعارج (۶۵/۲۹۰) :

ثم ما تكلف البهقي في تأويلات روايات القرآن في سننه فقد أبى عنها كبار اهل مذهبه كالنورى والتمق السبكي وابن حجر وغيرهم بل سماه المحاذن ابن حجر تفتناً، والمافظ علاء الدين قد كسفت من تصفه وأجاب به بما شفى وكفى۔

و من ضعف مذهب إمامه في المسألة حج عنها مثل المزني وابن المنذر وأبو إسحاق اللوزي من

قدماء أتباعه والتمق السبكي من متأخريهم. واضطر مثل النووي وابن حجر وغيرهما من الشافعية والفاطية

ضياض من المالكية إلى القول بانتهاء أمره صلى الله عليه وسلم إلى القرآن ۳ مرتب

۵۔ كما في رواية أبي داود في سننه (۲/۱۵۱) باب في أفراد الحج - أو صحيح مسلم (۵/۱۵۱) ، باب يلى

وجه الإجماع (الوزي) بين الفاطمية والروى هي "فألقى عرفة تقطر مذكورا للمنى" ۳ مرتب

خیالِ باطل کی تردید ہو سکتی۔

افضلیتِ قرآن کی وجہ ترجیح | پھر افضلیتِ قرآن کی کچھ اور بھی وجہ ترجیح ہیں۔

- ① قرآن کی روایاتِ افزا کی روایات کے مقابلہ میں عددِ زیادہ ہیں۔
- ② جن صحابہ کرامؓ سے افراد مروی ہے ان سے قرآن بھی مروی ہے جیسے حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عائشہؓ وغیرہ، لیکن ایسے صحابہ کرام متعدد ہیں جن سے صرف قرآن مروی ہے افراد نہیں مثلاً حضرت انس، حضرت عمران بن حصین اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہم وغیرہ
- ③ افراد کی احادیث تمام تر فعلی ہیں لیکن قرآن کی احادیث فعلی بھی ہیں اور قولی بھی، اور قولی فعلی کے مقابلہ میں راجح ہوتی ہے۔
- ④ افراد کی روایات میں باسانی تاویل ہو سکتی ہے اور وہ یہ کہ قاری کے لئے صرف تبتیک بحجۃ کہنا بھی جائز ہوتا ہے تو جن حضرات صحابہ نے صرف "لبتیک بحجۃ" سنا انہوں نے آپؐ کے احرام کو افراد سمجھا اور اسی کے مطابق روایت کر دیا بھلان قرآن کے کراس کی روایات میں تاویل ممکن نہیں۔
- ⑤ کسی بھی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ثابت نہیں کر سکتے "افردت" یا "شقت" فرمایا ہو، لیکن حضرت ہریر بن عازبؓ اور حضرت انسؓ کی روایات میں "قرنت" کی تصریح موجود ہے کما بیتاً۔
- ⑥ قرآن میں مشقت زیادہ ہے، اس لئے بھی وہ افضل ہے۔ بخلاف تنسخ اور افراد

۱۔ اس جواب کی تائید سنن ابی داؤد کی روایت کے الفاظ سے بھی ہوتی ہے "فبلغ ذلك (أى) انكارهم (صلی) رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: لو ائقت استقبلت من أمرى ما استدبرت ما أهديت ولو لا أن من الصدى لأحلت" (۱۷۱۱۲) باب فطروا والحدیث ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ بخاری کی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے "قالت عائشة: يا رسول الله: يصدر الناس بشكين و أصد ربتك قید لها، انظرى، فاذا ظهرت فاخرجن إلى التسعير فأهلى ثم اثنتينا بمكان كذا ولكنها (وفى نسخة ولكن) على قد رفعتك، أو نصبتك" (۱۷۱۱۲) أبواب العمرة، باب أحوال العمرة على قدر النسب معلوم ہوا کہ حج و عمرہ کی فضیلت مشقت کے بقدر ہے اور مشقت طویل احرام کی وجہ سے یقیناً قرآن ہی میں زیادہ ہے۔ نیز ایک روایت میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا "فما ألحج؟" تو آپؐ نے ارشاد فرمایا

"الشعث التعل" (پہا گندہ بال اور سلا کھلا) دیکھئے ابن ماجہ مثلاً باب ما یجب الحج یعنی اصل حاجہ وہ ہے جو حج کی مشقت اٹھانے ہوئے پہا گندہ مال اور سلا کھلا ہو چکا ہو اور طویل احرام کے باعث قاری کے حق میں اس کی زیادہ اسکان ہے ۱۲ مرتبہ علیٰ عمد

کے، کہ ان میں اتنی مشقت نہیں۔

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی معروف حدیث ہے "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ: أَيُّ الْحَبِيبِ أَفْضَلُ؟ قَالَ الْحَبِيبُ وَالشَّجَرُ، يَعْنِي جَسَدِي فِي تَلْبِيهِ أَوْ قَرَابَاتِي زِيَادَةً أَوْ هَوْدَى أَفْضَلَ سَبَّهَ، وَقُرْآنَ فِي تَلْبِيهِ يَزِيدُهُ هَوْدَى أَوْ قَرَابَاتِي فِي وَاجِبٍ هَوْدَى سَبَّهَ بِخِلَافِ تَلْبِيهِ، كَمَا أَنَّ فِي تَلْبِيهِ زِيَادَةً هَوْدَى أَوْ قَرَابَاتِي أَفْزَادَةً كَمَا أَنَّ فِي قَرَابَاتِي وَاجِبٍ هَوْدَى"۔ وَاللَّهُ أَعْلَمُ وَعَلَيْهِ أَتَوَكَّلُ وَاحْتَكِرُ

باب ماجاء في التمتع

عن محمد بن عبد الله بن الحارث بن نوفل أنه سمع سعد بن أبي وقاص والعنقاك بن قيس وهما يذكران التمتع بالعمرة إلى الحج، فقال الضحاك بن قيس، لا يصنم ذلك إلا من جهل أمر الله تعالى، فقال سعد، بئس ما قلت يا ابن أخي، فقال الضحاك: فإن عمر بن الخطاب قد مضى عن ذلك؟ حضرت عمر فاروق نیز حضرت عثمان غنی کے بارے میں یہ ثابت ہے کہ وہ قرآن اور

۱۔ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۱)، باب ماجاء في فضل التلبية والنحر واللفظ له۔ وسنن ابی جبر ص ۱۱۰ باب رفع الصوت بالتلبية۔

العجوة: هو رفع الصوت بالتلبية، والشجر: هو سيلان دم الهدى والأضراسي ۱۲ مرتب
۲۔ علامہ ہندی نے قرآن کی افضلیت کی ایک وجہ ترجیح یہ بیان کی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کافران "دخلت العرق في الحج إلى يوم القيامة" (سنن ترمذی)۔ (ص ۱۳۱)۔ باب منته، بعد باب ماجاء في العمرة أو اجبة من أم لا) کا اثنائے یہ کہ عمرہ حج کا جز ہر، وذلك لا يكون إلا بالقران۔ معارف (ص ۶ سنن ۱۲)

علامہ ابن القیم نے قرآن اور روایات قرآن کی ایک وجہ ترجیح یہ بیان کی ہے: "أَنَّ نِعْمَةَ الْإِبْرَاهِيمَ أَرْبَعَةٌ: عَاقِبَتُهُ، وَابْنُ عَمْرٍو جَابِرٌ، وَابْنُ عَبَّاسٍ، وَالْأَرْبَعَةُ رُفُودُ الْقُرْآنِ، فَإِنَّ مَرْنًا إِلَى شَاقِطٍ رَوَايَاتِهِمْ حَلَّتْ رِوَايَةَ مَنْ عَدَاهُمْ لِلْقُرْآنِ عَنْ مَعَارِضٍ، وَإِنْ مَرْنًا إِلَى الْبَرِّ جَمِيمٍ وَجِبَ الْأَخْذُ بِرِوَايَةٍ مِنْ لَمْ تَنْطَلِبِ الرِّوَايَةَ عَنْهُ، وَلَا اخْتَلَفَتْ كَالْبِرَاءِ وَأَسْنِ وَعَمْرٍو بْنِ الْغَنَابِطِ وَعِمْرَانُ بْنُ حَصِينٍ وَحَفْصَةُ وَمَنْ مَعَهُمْ مَنْ تَقَدَّمَ زَادَ الْعَادَ (ص ۱۳۱) فصل في أَعْدَاءِ الَّذِينَ هَمُوا فِي سَفَةِ حَجْتِهِ۔

قرآن اور روایات قرآن کی مزید وجہ ترجیح کیے دیکھئے "معارف سنن" (ص ۶ ۷ ۸ ۹ ۱۰) اور زاد المعاد فی ہدی خیر العباد" (ص ۱۳۱) فصل في أَعْدَاءِ الَّذِينَ هَمُوا فِي سَفَةِ حَجْتِهِ ۱۲ مرتب معنی من

۳۔ الحدیث أخرجه النسائي في سننهم (ص ۲۸) کتاب مناسك الحج، باب التمتع ۱۳

تمتع سے منع فرمایا کرتے تھے۔

علامہ نوویؒ نے تو اس نہیں کو نہیں منسیر پر محمول کرتے ہوئے فرمایا کہ چونکہ ان دونوں حضرات کے نزدیک افراد افضل تھا اس لئے قرآن اور تمتع سے منع فرمایا کرتے تھے گویا ان کے نزدیک یہ حج افراد کی افضلیت کی دلیل ہے۔

لیکن حنفیہ نے حضرت عمرؓ وغیرہ کی نبی کی معتقد توجیہات کی ہیں، ایک یہ کہ واصل وہ ایک سال میں حج اور عمرہ دونوں کے لئے مستقل سفر کرنے کو تمتع اور قرآن کے مقابل میں افضل قرار دیتے تھے اور یہ صورت حنفیہ کے نزدیک بھی یقیناً افضل ہے۔ یہ توجیہ نبی عن تمتع اور نبی عن القرآن دونوں سے متعلق ہے۔ اس توجیہ کی تائید مسلم کی روایت سے ہوتی ہے جس میں حضرت عمرؓ فرماتے ہیں "فافضلوا احبکم من عمار تکرم فانہ اتم لہ حجکم وانتم لعمر تکرم" اور اس سے بھی زیادہ صریح معنی ابن ابی شیبہ کی روایت ہے "ان اتم لہ حجکم وعمر تکرم ان تنشؤوا کل منہما سفراً"

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ نبی عن القرآن اور نبی عن التمتع دونوں کی طرح علیحدہ علیحدہ وجہ ہے۔ نبی عن القرآن کی وجہ تو یہ تھی کہ حضرت عمرؓ کے نزدیک اگر ایک انسان ایک سال میں دو سفر کرے ایک مستقلاً حج کے لئے اور دوسرا مستقلاً عمرہ کے لئے تو ان کے نزدیک یہ صورت قرآن اور تمتع سے زیادہ

لے حضرت عمرؓ کا منع فرمایا تو روایت باب سے ثابت ہو ہی نہیں اور حضرت عثمانؓ کا منع فرمایا ہمیں کی روایت سے ثابت ہے، چنانچہ بخاری میں روایت ہے "عن مروان بن الحکم قال: شهدت عثمان وعیناً و عثمان بنی عن النعمان وأن یجمع بینہما، فلناتما ہی علی أهل بہما التیث بعمرہ وحجۃ قال: ما كنت لأدع منۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم لقول أحد" (بخاری، ۲۳۱۱) باب التمتع والقرآن والافراد بالحقیر۔ اور مسلم میں سعید بن السبیح سے مروی ہے "قال: اجتمع عمرہ وعثمان و عثمان بنی عن النعمان (بخاری، ۲۳۱۱)

باب جواز التمتع ۱۳ مرتب

۱۳۰ دیکھئے شرح نوویؒ ص ۱۷۱ (بخاری، ۲۳۱۱) باب جواز التمتع ۱۳

۱۳۱ معارف السنن (بخاری، ۲۳۱۱) ۲۳

۱۳۲ (بخاری، ۲۳۱۱) باب بیان وجوب الإحرام ۱۳

۱۳۳ فتح الباری (بخاری، ۲۳۱۱) باب التمتع والقرآن والافراد بالحقیر ۱۳

۱۳۴ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (بخاری، ۲۳۱۱) ۲۳

افضل ہے اور ظاہر ہے کہ یہ صورت حنفیہ کے نزدیک بھی افضل ہے، لیکن جو شخص سالیہ میں دو سفر کرنے کی قدرت نہ رکھتا ہو اس کے لئے بھی حضرت عمرؓ کے نزدیک قرآن میں کوئی کراہت نہ تھی، بلکہ اُسے تمتع اور افرادے افضل سمجھتے تھے جیسا کہ لحادی میں حضرت ابی عباسؓ کی روایت سے ظاہر ہو سکتا ہے، وہ فرماتے ہیں: یقولون: ان عمر مثنیٰ عن المتعة، فقال عمر: لو اعصرت فباع عمرتین شرف حجت لجمعتهما مع حجتی "اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ قرآن کی تمنا کیا کرتے تھے پھر پھللا یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ اس سے روکیں، لہذا ان کی نبی کا مطلب یہی ہے کہ قرآن ویسے تمتع اور افرادے افضل ہے لیکن ایک صورت اس سے بھی افضل ہے لہذا اس کے بجائے اُس صورت کو اختیار کرنا چاہئے یعنی ایک سال میں حج کے لئے مستقل سفر کیا جائے اور عمر کے لئے مستقل، ولا خلاف فیہ۔

اور نہ ہی من تمتع کی وجہ سے یہ ہے کہ حضرت موسیٰؑ اور زکریاؑ اور یونسؑ نے حج کے بعد عین حج کے موقع پر احرام باندھنے کو اچھا نہیں سمجھتے تھے، اور یہ ایسا ہی تھا جیسا کہ بعض صحابہ کرامؓ نے تخبہ الوداع کے موقع پر اس کی

لے جیسا کہ امام محمدؒ فرماتے ہیں: "قال محمد: يعتبر الرجل ويرجى إلى أهل ثم يبع ويرجى إلى أهل فيكون ذلك في سفرين أفضل من القران، ولكن القران أفضل من الحج مرة واحدة من مكة ومن التمتع والبيع من مكة، لأنه إذا قرن كانت عمرته وحجته من بلد، وإذا تمتع كانت حجة مكية وإذا فرغ بالحج كانت عمرته مكية فالقران أفضل، وهو قول أئمة حنفية رحمه الله والعالم من قدامنا" مؤلف امام محمدؒ (فتاویٰ) باب القران بین الحج والعمرة ۱۳ مرتب بعض منہ

لے (ج ۱ ص ۱۱۱) باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم به محرماً في حجة الوداع ۱۳ م
لے امام لحادی نے مذکورہ روایت دو سندوں سے ذکر کیا ہے

(۱۱) حدیثنا سلیمان بن شیب قال: ثنا عبد الرحمن بن زياد قال: ثنا شعبان عن سلمة بن كهيل قال: سمعت طاوساً يحدث عن ابن عباس....

(۲) حدیثنا حسین بن نصر قال: ثنا أبو نعیم قال: ثنا أبو نعیم قال: ثنا سليمان عن سلمة عن طاوس عن

ابن عباس.... ۱۲ م

لے اس کی تائید مسلم کی روایت سے ہر آل ہے "عن أبي موسى أنه كان يفتي بالتمتع، فقال له رجل: اريدك ببعض فتاوى، فأنك لا تدعى ما أحدث أمير المؤمنين في التمسك بعد حق لقيته بعد فساله، فقال عمر: قد علمت أن النبي صلى الله عليه وسلم قد فعله وأصحابه ولكن كرهت أن يظنوا أمعربين بهن في الأرائك ثم يروون في الحج تتفرده وسهم" (ص ۱۱۱ ص ۱۱۲) باب حرم تعلق الحرام ۱۳ مرتب

کرامت کا اظہار کرتے ہوئے کہا تھا "أنت طلق إلى حنئاً وذكوراً ناقطو"

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کیسے ممکن اپنی رائے سے تمتع کو مکروہ سمجھتے تھے حالانکہ وہ جانتے تھے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمتع کا حکم دیا تھا

اس لئے احقر کے نزدیک سب سے بہتر وجہ وہ ہے جو علامہ مفتاحی نے اصطلاحات میں بیان فرمائی ہے کہ درحقیقت حضرت عمرؓ تمتع اصطلاحی سے منع فرماتے تھے بلکہ وہ "فسخ الحج الی العمرة" سے روکتے تھے جس کی تفصیل یہ ہے کہ حجہ الوداع کے موقع پر جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو دیکھا کہ وہ اپنے عقیدہ جاہلیت کی بنا پر اشہر حج میں عمرہ کو مکروہ سمجھتے ہیں تو آپ نے ان صحابہ کرام کو جنہوں نے افزود کر رکھا تھا، یا بغیر سوق ہدی کے قرآن کا احرام باندھا ہوا تھا حکم دیا کہ فسخ الحج الی العمرة پر عمل کرتے ہوئے طواف سعی کے بعد صلال ہو جائیں تاکہ اشہر حج میں عمرہ کی کرامت سے حلق عقیدہ جاہلیت کی تردید ہو سکے، چنانچہ حضرت جابرؓ کی طویل روایت میں مروی ہے کہ آپ نے فرمایا "فمن كان منكم ليس معه هدى فليحل وليجعلها عمرة"

لیکن فسخ الحج الی العمرة کی یہ صورت صحابہ کرام کے ساتھ خاص تھی اور ان کے لئے بھی صرف اسی سال صلح جابر کی گئی تھی جیسا کہ سنن ابی داؤد کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے "عن سليمان الأشود أن أبا ذر كان يقول في من جرت من فعلها بعمره : لعينك ذلك إلا للرضب الذين كانوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم" نیز سنن نسائی میں حضرت بلال بن العمارؓ کی روایت سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں "قلت : يا رسول الله ، أفسح الحج لنا خاصة أم للناس عامة؟ قال : بل لنا خاصة"

سنن ابی داؤد (۱۵۱ ص ۱۵) باب فی إفراد الحج ۲۱۲

۱۵۱ جیسا کہ متعدد روایات سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم زمانا معلوم ہوتا ہے، چنانچہ مسلم میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت یہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں سے فرمایا "ومن لم يكن منكم هدى فليطعن بالبيت وبالصفا والمروة وليقصر ويحل ثم ليحل بالحجة وليهد" (۱۵۱ ص ۱۵) باب وجوب الهدى على المتبع ۱۲ مرتب

۱۵۲ ج (۱۵۱ ص ۱۵) باب إفراد الحج والعمرة الإ ۱۲

۱۵۳ صحیح مسلم (۱۵۱ ص ۱۵) باب حجۃ النبي صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۱۵۴ ج (۱۵۱ ص ۱۵) کتاب الناسک، باب التعليل يهدى ثم يجعلها عمرة ۱۲

۱۵۵ ج (۱۵۱ ص ۱۵) کتاب الناسک، إباحة فسخ الحج بعد قرن لم يسبق الهدى ۱۲

۱۵۶ سنن ابی داؤد میں یہی روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "قلت : يا رسول الله ، أفسح الحج لنا خاصة أولن بعدنا؟ قال : بل لكم خاصة" (۱۵۱ ص ۱۵) باب التعليل يهدى، ثم يجعلها عمرة ۱۲

فخرج الی العمرة کی صورت اگرچہ خواص کے لئے تھی لیکن بعض لوگ یہ سمجھنے لگے کہ اس کا جواز تمام مسلمانوں کے لئے ہے، اس پر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے تشبیہ فرمائی اور تمتع یا تمتع کے الفاظ کے ساتھ اس سے منع فرمایا۔ واضح رہے کہ دونوں اولیٰ میں یہ الفاظ متعدد معانی کے لئے استعمال ہوتے رہے ہیں جن میں سے ایک معنی تمتع اصطلاحی کے اور ایک فسخ الحج الی العمرة کے بھی ہیں، کا ذکر الحافظ فی التبع، چنانچہ مسلم شریف میں حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ کی روایت "کانت المتعة فی الحج لأصحاب محمد صلوات اللہ علیہم خاصة" میں "متعة فی الحج" سے مراد فسخ الحج الی العمرة ہی ہے۔

خلاصہ یہ کہ جن روایات میں حضرت عمرؓ یا حضرت عثمانؓ نے تمتع منقول ہے ان میں "فسخ الحج الی العمرة" مراد ہے جس کا جواز تحتہ الوداع کے ساتھ خاص تھا، در نہ تمتع اصطلاحی کے جوازیں ان میں سے کسی کو بھی مشہور نہ تھا۔ بالخصوص حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے تو تمتع کی تمتا مروی ہے، فرماتے ہیں "لو حججت لمتعتک

ط (ج ۳ ص ۳۲۳) باب التمتع والقران والإفراد بالحجة وفسخ الحج لمن لم یکن حجه هدی۔ اس مقام پر لفظ تمتع کی تفسیق کرتے ہوئے ملاحظہ فرمائیے "أما التمتع فالمعروف أنه الاعتار فی أشهر الحج ثم التصل من تلك العمرة والإحلال بالحج فی تلك السنة، قال الله تبارک : فَمَنْ كَسَبَ بِالعُمْرةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَيَطْلُقُ التَّمَتُّعُ وَمِنْهُ التَّلَفُّعُ عَلَى الْقِرَانِ أَيْضًا، قال ابن عبد البر : لأخلاق بين العلماء أن التمتع المراد بقوله تبارک : "فَمَنْ كَسَبَ بِالعُمْرةِ إِلَى الْحَجِّ" أنه الاعتار فی أشهر الحج قبل الحج۔ قال : ومن التمتع أَيْضًا الْقِرَانُ، لأنَّ التمتع بقصر سفر للسك الأخر من بلد، ومن التمتع : فسخ الحج أَيْضًا إلى العمرة انتهى ۱۲ مرتب ط (ج ۱ ص ۱۶۶) باب التمتع بالحج، مسلم میں حضرت ابو ذرؓ کی ایک روایت اس طرح مروی ہے "کانت لنا رخصة یصن المتعة فی الحج" ۲۱۲

۲۱۲ اور وہی کیسے کہتے ہیں جبکہ تمتع اصطلاحی کا جواز ان ب اللہ سے ثابت ہے، ارشاد فرماتے ہیں "فَمَنْ كَسَبَ بِالعُمْرةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ" سورۃ بقرہ (آیت ۱۹۷ پ) اسی لئے حضرت سالم بن عبد اللہ کے بارے میں مروی ہے "أنه سئل عن نبي عمر بن حنظلة الحجية، قال : لا، أبعد كتاب الله قطلاً ؟" اور حضرت نافعؓ کے بارے میں مروی ہے "أن رجلاً قال له : إن نبي عمر بن حنظلة حججة ؟ قال : لا، زاد المعاد (ج ۱ ص ۱۲۵) ، فصل فی إهلاله لعملى الله عليه وسلم بالحج، بحوالہ المصنف ج ۱ ص ۱۲۵

نیز سنن ابی داؤد میں حضرت عثمانؓ کے بارے میں سنن صحیح کے ساتھ مروی ہے "عن إبراهيم النخعي عن أبيه قال : مثل عثمان من متعة الحج، فقال : كانت لنا، ليست لك" زاد المعاد (ج ۱ ص ۱۲۵) ۱۲ مرتب

مشقہ لو حجبت لتمتع^۱۔ واللہ أعلم۔ وراجع لتفصیل البعث إعداء السنن (ج ۱۰ ص ۲۵۸) إلى ص ۲۶۴، باب إفراد الحجّة والعمرۃ، فإنه أتى في هذا الباب بما لا مزيد عليه۔

سنہ ذکرہ الاثر مفی سنتہم وغیرہ، کافی زاد المعاد (ج ۱ ص ۲۵۸)۔

بیز زاد المعاد (ج ۱ ص ۲۵۸) میں یہ صنفِ سب الرزاق کے حوالے سے حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے "هذا الذي يزعمون أنه نهي عن المتعة؟ - یعنی عمر - سمعته يقول: لو اعصرت ثم حجبت منعت؟" علامہ ابن الاثیر جزئی نے جامع الاصول (ج ۳ ص ۳۳۱، رقم ۱۳۱۳، التمتع وضع الحجج) میں سنن نسائی کے حوالے سے حضرت عبدالرحمن بن بسطام کی روایت نقل کی ہے "قال سمعت عمر يقول: واللہ، لا أنها كرهن المتعة وإنما لنفصتاب الله ولقد فعلها رسول الله صلى الله عليه وسلم، یعنی: العمرة في الحج۔ لیکن سنن نسائی کے مطبوعہ نسخہ میں یہ روایت "واللہ لا أنها كرهن المتعة إلا كره الغناكے ساتھ ذکر ہے (دیکھیے ج ۲ ص ۲۵۸، التمتع) معلوم ہوتا ہے کہ علامہ ابن الاثیر بھی آپس سنن نسائی کا بڑا سوتھا اس میں روایت "لا أنها كره" کے الفاظ کے ساتھ مذکور تھی، روایت کے سیاق سے اسی نسخہ کی تائید ہوتی ہے، اور اگر روایت کے الفاظ "لا أنها كره" ہی مانے جائیں تب بھی روایت کا مطلب یہ ہوگا کہیں خاص مرتبہ یعنی فسخ الحج الی العمرة سے روکتا ہوں ورنہ متعدد مطلق ترک کباب اشرف میں بھی موجود ہے اس سے روکنے کا کیا سوال؟۔

البتہ ایک روایت (جسے ہم دیکھ چکے ہیں) ایسی ہے جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ تمتع اصطلاحی کو ناپسند کرتے تھے اس میں حضرت عمرؓ فرماتے ہیں "قد علمت أن النبي صلى الله عليه وسلم قد فعله وأصحابه ولكن كرهت أن يفعلوا مع من بعدك في الأثر كما ثم يروون في الحجّة تقطع رد وسهم" مسلم (ج ۱ ص ۱۶۱)، باب جواز تعليق الإحرام، لیکن حقیقت یہ ہے کہ دو صحیح روایں کی روشنی میں یہ روایت بھی فسخ الحج الی العمرة ہی پر مشتمل ہے اور اس کا مستقل تسلی بخیر جواب علامہ عثمانی نے دیا ہے وہ اس روایت کے نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"قالوا: فقولہ: "فعله النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه لأى أمر به، لأنّه صلى الله عليه وسلم لم يفسخ حجّة إلى العمرة قط، كما نظرت به الأحاديث، ولكن كرهت" إلا "يدل على أنه كان يترك تمتع العمرة قلنا: إنه اطلق الكراهة وأراد التبرير، وكثيرا ما يطلق ذلك، ولم يكن يمتنع بالرأى ما جوزه النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما تمسك لحرمة النسخ، بقوله تعالى: "وَأَتَمُّوا الْحَجَّةَ وَالْعُمْرَةَ" ورأى أن ما أمر به النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضى الله عنهم إنما كان لعلّة، وقد ارتفعت، وقوله: "ولكن كرهت أن يفعلوا مع من بعدك في الأثر" ليس لعلّة النبي عن الفسخ، بل العلّة إنما هي في قوله تعالى: "وَأَتَمُّوا الْحَجَّةَ وَالْعُمْرَةَ" إلا "وذكر الكراهة إنما هو لتأييد النسخ بكونه موافقا للقياس" اعد السنن (ج ۱ ص ۲۶۴)، باب إفراد الحجّة والعمرۃ، إلا "مرتب عناه الله

فقال سعد: قد صنعها رسول الله صلى الله عليه وسلم" اس سے مراد نہیں کہ آپ نے تمتع اصطلاحی کیا تھا بلکہ یہاں تمتع سے جمع بین الحج والعمرة یعنی قرآن مراد ہے کیونکہ کسی کے نزدیک عجمی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تمتع نہیں تھے۔ البتہ حنابلہ کی ایک جماعت نے آپ کے تمتع ہونے کا دعویٰ کیا ہے۔ اور اس کی دلیل یہ پیش کی ہے کہ حضرت معاویہ فرماتے ہیں کہ میں نے کوہِ مروہ کے قریب مشفق سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بالوں کا قصہ کیا تھا۔ اور مروہ کے قریب قصر اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ آپ عمرہ کر کے حلال ہو گئے ہوں اور یہ صورت صرف تمتع ہونے میں ممکن ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت معاویہ کا یہ واقعہ حج سے متعلق نہیں بلکہ عمرہ جواز سے متعلق ہے۔

لہٰذا قالہ القاضی أبو یعلیٰ وغیرہ۔ زاد المعاد (۱۵۱ مسند) فصل فی أملاط العلماء فی عمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم وجہ ۲۱۲

لہٰذا ہر بکالیم وإسکان الشین المعجمة وفتح القاف، قال أبو عبد وغیرہ: هو فصل (محل) السم إذا کان طریلاً لیس بمریض، شرح صحیح مسلم نووی (۱۵۱ مسند) باب جواز تقصیر المعتمر ۲۱۲
 لہٰذا عن ابن عباس أن معاویة بن أبی سفیان أخبرہ قال: قصرت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بشقص وهو علی العروة أو رأیتہ یقصر عنہ بشقص وهو علی الروة۔ صحیح مسلم (۱۵۱ مسند) باب جواز تقصیر المعتمر من شعرہ، کتاب الحج۔ وأخرجه أبو داؤد بقرن فی اللفظ (۱۵۱ مسند) باب فی الإحرام وأخرجه البخاری فی صحیحہ (۱۵۱ مسند)، باب الحلق والتقصیر عند الإحلال، کتاب المناسک
 ولس فیہ ذکر الروة - ۱۲ مرتب

کہ چنانچہ امام نووی اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "وہذا الحدیث محمول علیٰ أنہ قصر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی عمرة الجمرات، لأن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی حجة الوداع کان قارئاً کما سبق ایضاً وثبت أنہ صلی اللہ علیہ وسلم حلق بمنیٰ و فرقا أبو طلحة رضی اللہ عنہم شعروہ بین الناس، فلا یجوز حمل تقصیر معاویة علی حجة الوداع، ولا یصح حملہ ایضاً علی عمرة القضاء الواقعة سنة سبع من الهجرة لأن معاویة لم یکن یومئذ مسلماً، إنما أسلم یوم الفتح سنة ثمان، لهذا هو الصحیح المشہور، ولا یصح قول من حملہ علی حجة الوداع وزعم أنہ صلی اللہ علیہ وسلم کان متمتعاً لأن هذا غلط فاحش فقد تطاهرتم الأضادیش الصحیحة السابقة ولم یحرم النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبلہ: ما شأن الناس حلقوا ولم تحل أنت؟ فقال: إنی لبدت رأسی وتلذدت حدی فی فلا أحل حتی آخر الھدی. وفی رواية "حتى أحل من الحج" واللہ أعلم
 نووی علی صحیح مسلم (۱۵۱ مسند) باب جواز تقصیر المعتمر ۱۲ مرتب

لہذا اس سے آپ کے متمتع ہونے پر استدلال نہیں ہو سکتا۔

قولہ: "وَأُولَٰئِكَ مِنْ نَهْيِ عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ" اس روایت سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ حضرت معاویہ تمتع سے منع فرماتے تھے بلکہ وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے تمتع سے روکا۔

لیکن علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ اس میں اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ دراصل حضرت معاویہ کا مقصود حج تمتع سے روکنا نہ تھا بلکہ حضرت ابن عباس کے فتوے کو رد کرنا مقصود تھا جو اس بات کے قائل تھے "من جاء مصلًا

لہ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ بعض کتب حدیث میں حضرت معاویہ کی مذکورہ روایت ایسے الفاظ کے ساتھ مروی ہے جن سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ واقعو عمرہ سے نہیں بلکہ حج ہی سے متعلق ہے، چنانچہ سنن ابی داؤد میں حسن بن علی کے طریق میں "أما علمت أفي قصرت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بمسئس أعرابي على النروة" کے ساتھ "بجسنته" کے الفاظ بھی مروی ہیں۔ دیکھئے (ج ۱ صفحہ ۲۵۱) باب فی الإقران۔ اور سنن احمد میں یہ روایت قیس بن سعد عن عطاء کے طریق سے اس طرح مروی ہے "أن معاوية حدث أنه أخذ من أطراف شعر رسول الله صلى الله عليه وسلم في أيام العشر مشقص ممي وهو محرر"۔ فتح الملهم (ج ۳ صفحہ ۳) باب جواز نقصير المعتمر۔

اس کا جواب یہ ہے کہ زیادہ صحیح روایت صحیحین ہی کی ہیں جن میں اس قسم کی زیادتیاں مروی نہیں ہیں اور دوسری روایات ملول ہیں یا حضرت معاویہ کے دہم پر محمول ہیں، چنانچہ حافظ ابن القیم فرماتے ہیں "وأما رواية من روى في أيام العشر" فليست في الصحيح، وهو معلولة أو وهم عن معاوية، قال قيس بن سعد: "روايتها عن عطاء عن ابن عباس عنه" والناس يسكرون هذا على معاوية، وصدق قيس فممن خلت بالله أن هذا ما كان في العشر قط" زاد المعاد (ج ۱ صفحہ ۲۲) فصل في قطعها صلى الله عليه وسلم وإحرامه۔ علامہ علی التتقی نے ابن جریر کی تہذیب الآثار کے حوالے سے ایک روایت نقل کی ہے "عن جبير بن مطعم قال: أتيت النبي صلى الله عليه وسلم على المروة في عمرة وهو يقص بمسئس وهو يقول: دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة" كثر العمال (ج ۵ صفحہ ۵، رقم ۱۹۹) القرآن۔ اس روایت سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمتع فرمایا تھا۔ اس روایت کی سند کی احوال کو تحقیق نہیں، اگر یہ سند صحیح بھی ہوتی بھی ان روایات متواترہ یا مشہورہ کے مقابلہ میں حجت نہیں ہو سکتی جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حجۃ الوداع کے موقع پر صرف سنی ہی میں حلال ہوئے اس سے پہلے حلال نہیں ہوئے مگر مرتب عن عمرہ

لہ الحدیث أخرجه النسائي بتغير في اللفظ، أنظر (ج ۲ صفحہ ۲) كتاب مناسك الحج، التمتع ۱۱۳

لہ (ج ۱۰ صفحہ ۲۶) باب أفراد الحج والعمرة الخ ۱۱۳

بالحجۃ، فإت الطواف بالبيت یصیره إلى عمرۃ شاء أو أبی۔ یعنی جو شخص حج افراد کا احرام باندھ کر آئے تو طواف بیت اللہ سے فرج حج الی العمرة ہو جائے گا وہ چاہے یا نہ چاہے، جب سفر ابی عباس کا یہ فتویٰ مشہور ہوا اور اس کی وجہ سے لوگوں میں اضطراب پیدا ہوا تو حضرت معاویہؓ نے اس کی تردید کے لئے لوگوں پر زور دیا کہ وہ حضرت حج افراد کا احرام باندھیں اور عمرہ کو اس کے ساتھ جمع نہ کریں نہ بصورت قرآن اور نہ بصورت تمتع، ان کا مقصد تمتع یا قرآن سے روکنا تھا بلکہ اس مسئلہ کو واضح کرنا تھا کہ بغیر عمرہ کے حج افراد بلا کراہت درست ہے۔ واللہ اعلم۔

باب مَا جَاءَ فِيهَا لِأَيُّ جُوزَ لِلْمُحْرَمِ لِبَسِهِ

”لَا تَلْبَسُ الْقَمِيصَ وَلَا السَّرَاوِيْلَاتِ وَلَا الْبِرَانِسَ وَلَا الْعِمَامَ وَلَا الْغَنَائِمَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ أَحَدٌ لَيْسَ لَهُ نَعْلَانِ فَلْيَلْبَسِ الْخُفَّيْنِ وَلَا يَطْعَمُ مَعَا مَا اسْفَلَ مِنَ الْكُمْبِيْنِ“ کہیں سے مراد وسط قدم کی تہی ہے نہ کٹختا، اور مطلب یہ کہ تہی جوتے میں چھپی نہیں رہتی چاہئے صحت بہ محمد وهو إمام فی اللغة والغتہ کلیہا۔

وَلَا تَلْبَسُوا شَيْئًا مِنَ الثِّيَابِ مِمَّا أَلْتَزَعْفَرَانَ وَلَا الْوَرَسَ وَلَا تَنْتَقِبُ الْمَرْأَةُ الْحَرَامَ اِحرام کی حالت میں عورت کا چہرہ پر لائن طریقہ سے نقاب ڈالنا کہ وہ نقاب اس کے چہرہ سے

۱۔ رواد عبد الرزاق عن معمر بن قتادة عن أبي الشفاء عن ابن عباس، كفاي زاد المعاد (۲ ج ۱۸۵) بتحقيق شعيب الأرنؤوط وصبد القادر الأرنؤوط۔

۲۔ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (۱۵ مشا و مشا ۲) باب ما لا يلبس المحرم من الثياب - ومسلم في صحيحه (۱ ج ۱ مشا ۲ مشا ۲) كتاب الحج، باب ما يباح للمحرم يباح أو عمره لبسه وما لا يباح - ۳ مرتب ۳۔ هكذا في نسخة الهندية، وفي نسخة اللبنانية (۳ ج ۱۹۵ مشا ۱۹۵) التي حققها الشيخ محمد قاسم عبد الباقي ۴۔ لا تلبسوا القمص (بصيغة الجمع) وهكذا في جامع الأصول (۳ ج ۲۳۲ مشا ۲۳۲) تحت رقم ۱۱۱۱، كتاب الحج النوع الأول في اللباس ۵ مرتب

۶۔ یہ برنس کی جمع ہے، ایک لمبی ٹوپی عربی میں کہتی جاتی تھی، یا وہ لباس جس کا کچھ ٹوپی کی جگہ کام دے ۷ م

۸۔ راجع للتفصيل عدة القاري (ج ۱ مشا ۱۱۲ مشا ۱۱۲) باب ما لا يلبس المحرم من الثياب ۹ م

۱۰۔ ایک قسم کی نہت جو ردگال و فیرو کے کام آتی ہے۔ اس سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عدة القاري (ج ۱ مشا ۱۱۱ مشا ۱۱۱) ۱۱ م

مس ہونے لگے جائز نہیں، العبد نقاب اس طرح سے لٹکا لینا کہ وہ چہرہ سے مس نہ ہو حضرت عائشہ کی حدیث سے ثابت ہے وہ فرماتی ہیں: "کان المرکبان یسترون بنا ونحن مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلما إذا حاذوا بنا سدلنا واحدانا جبنا ہما من راسہما علی وجہہما فإذا اجازونا کشفناہ" معلوم ہوا کہ اجانب کی موجودگی میں اس طریقہ سے نقاب لٹکا لینا کہ وہ چہرہ سے مس نہ ہو محرم کے لئے ضروری ہے۔ اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو بروی پر شیش البصار واجب ہے۔

"ولا تلبس الققازین" حنفیہ کا مسلک بنظاہر اس کے خلاف ہے کیونکہ ان کے نزدیک عورت کیلئے دستا نے پہننا جائز ہے۔ اور اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس میں "ولا تتنقب" سے لیکر ولا تلبس الققازین تک کا جملہ حضرت ابن عمرؓ کا اور راجح ہے جس کو محدثین نے تسلیم کیا ہے۔ چنانچہ امام بخاری نے بھی اپنی صحیح میں کسی جگہ یہ روایت نقل کی ہے، لیکن ایک جگہ کے سوا کہیں یہ جملہ نقل نہیں کیا، اور جہاں نقل کیا، وہاں اپنے متن سے اس کے اور راجح پر تشبیہ کر دی ہے۔ اس کے علاوہ اگر اس زیادتی کا مرفوع ہونا ثابت بھی ہو سکتا تب بھی یہ کراہت تنزیہاً پر محمول ہوگی۔ والله اعلم

ملہ سنن ابی داؤد (۱۵۱۵۱) باب فی المرحۃ تنقل وجہہا۔

امام محمد رحمہ اللہ اپنی مرقا میں لکھتے ہیں: "ولا ینبی للمرأة ان تنقب، فان اوردت ان تنقل وجہہا،

فلتسدل الثوب سداً من فوق خمارہا علی وجہہا وتجاہیہ عن وجہہا وهو قول ابی حنیفۃ والعامۃ من فقہائنا" (مشکوٰۃ) باب ما یکرہ للمحرم ان یلبس من الثیاب ۱۲ مرتب

ملہ کذا فی رد المحتار علی الدر المختار (۲۵۱۹۱۹۱) قبیل باب القرآن۔ وراجعہ للتفصیل۔ وفی إعلال السنن: "وقد غفرت فی مسند الشافعی بأثر صریح فیما قالہ وهو ما رواہ عن سعید بن سالم عن ابن جریج عن عطاء عن ابن عباس قال: "تدلی علیما من جلا بیہما ولا تضرب بہ، قلت: "وما لا تضرب بہ؟" فأشار إلی ما تجلبب المرأة، ثم أشار إلی ما علی خدہا من الجلباب، فقال: لا تضربہ فترت بہ علی وجہہا ولكن تسدلہ علی وجہہا كما هو مسدولاً" الحدیث (۱۴) وفیہ سعید بن سالم القذاح مختلف فیہ حسن الحدیث (ج ۱۰ ملہ) باب ما لا یلبس المحرم وما لا یظنیہ من اعضاءہ ۱۲ مرتب

ملہ أنظر للتفصیل مضیة المغان علی بحر الرائق (۲۵۱۵۱۵) باب الإحرام ۱۲ مرتب

ملہ وتوضیحہ ان حدیث ابن عمرؓ ہذا الخرجہ البخاری فی صحیحہ ما یزید علی عشر مرات فی العلم وفی الصلاة والمتاسک واللباس، ولعمدہ کہ ہذا الزیادہ فیہا فلذا دلیل علی أنہ لم یصح فیہ ہذا الزیادہ مرفوعاً معارف استن (۶۵۱۵۱۵) ۲۱۲

ملہ صحیح بخاری (۱۵۱۵۱۵) باب ما ینہی عن الطیب للمحرم والمرحۃ۔ وراجع "المعارف" للتفصیل

باب ماجاء فی لبس السراويل والمخفین للمحرم إذا لم یجد الإزار والتعلین

عن ابن عباس قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: المحرم إذا لم يجد الإزار فليلبس السراويل. امام شافعی اور امام احمد اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہیں چنانچہ ان کے نزدیک محرم کو اگر ازار نہ ہوتا تو پہلا ہوا پاجامہ پہن سکتا ہے اور اس کے پہننے سے فدیہ بھی واجب نہیں، حقیقہ اور مالکیہ کے نزدیک اس صورت میں بھی پہلا ہوا پاجامہ پہننا جائز نہیں بلکہ اگر اس کے پاس مشاوار موجود ہو تو پھانسی لٹا کر اسے ازار بنانے پھر پہننے اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو شلوار پہن لے، لیکن اس صورت میں فدیہ اور کفار ضروری ہے۔ ہمارا استدلال ان مشہور روایات سے ہے جن میں محرم کو پہلے ہونے لباس کے پہننے سے روکا گیا ہے۔ جہاں تک حدیث باب کالتعلین ہے وہ ہمارے نزدیک لبس بالذکر پر محمول ہے۔

امام شافعی یہ فرماتے ہیں کہ سراویل کو بچاڑنے میں اضاغت مال ہے

ہمارا جواب یہ ہے کہ اضاغت نہیں بلکہ کپڑے کو دوسرے طریقہ سے استعمال کرنا ہے۔ چنانچہ خود امام شافعی اسی حدیث کے لنگے جز میں تشریح کرتے ہیں یعنی "إذا لم يجد التعلين فليلبس المخفین" اس کے بارے میں امام شافعی فرماتے ہیں کہ مخفین کو عینہ پہننا جائز نہیں بلکہ ان کو اس طرح کاٹنا چاہیے کہ وہ کعبین سے نیچے ہو جائیں جس طرح وہ اضاغت مال نہیں اسی طرح شق سراویل بھی جائز نہیں۔

سنة الحدیث اشجہ البخاری فی صحیحہ (۲۵ ص ۵۶۳) کتاب اللباس، باب السراويل، و مسلفی صحیحہ (۲۵ ص ۳۳۳) کتاب الحج، باب ما یباح للمحرم یحییٰ عمره لبسه وما لا یباح ۱۲
سنة روایات کے لئے دیکھیے جامع الاصول (ج ۳ ص ۲۱۱ تا ۲۱۵)، الفصل الشافی فی الإحرام والسنن الأولى فی اللباس ۱۲ مرتب

سنة راجع للتفصیل معارف السنن (۲۵ ص ۶ ص ۲۳۳)

و ذکر فی المعنی (۲۵ ص ۳۱۲)، باب ما یتوقی المحرم و ما یحییٰ له۔ مرتب) عدم التخلایین الأمتة الأربعة فی جواز لبس السراويل عند عدم الإزار، إلا أنه قال: تجب الفدية عند ما لا شئ وأبی حنیفة ولا فدية عند الشافعی وأحمد۔ کذا فی المعارف (۲۵ ص ۲۳۳)، باب ما یباح فیما یحییٰ للمحرم لبسه ۱۲ مرتب

واذ العیجد النعلین فلیلبس الخفین جمہور کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ خفین کو کعبین سے کاٹ کر جوتے کے طور پر استعمال کیا جائے، لیکن امام احمد اسے اس کے ظاہر پر محمول کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ جس کے پاس جوتے نہ ہوں تو وہ بندہ موزے بھی پہن سکتا ہے۔

جمہور کی دلیل پچھلے باب میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "لا تلبس القمیص ولا السراویلات ولا البرانس ولا العائم ولا الخفاف إلا أن یكون أحد لیست له نعلان فلیلبس الخفین ولیقطعهما ما أسفل من الکعبین" اس میں بستر خفین کے ساتھ "الأسفل من الکعبین" کی قید صراحتہ لگا دی گئی ہے، لہذا حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث باب کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔ واللہ اعلم

باب ما یقتل المحرم من الذوات

عن عائشة قالت : قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم :
خمس فواسق یقتلن فی الحرم ، الفأرة ، والعقرب ، والغراب ، والحذیة
والکلب العقور " بعض روایتوں میں " حیة " کا بھی ذکر ہے بلکہ بعض میں " انغی "

۱۔ آنظر لتفصیل المسألة معارف السنن (ج ۶ ص ۳۳) ۲ ۳
۲۔ بالخصوص جبکہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث باب کے مقابلہ میں صحیح
ہمیں ہے اور اس کے لئے سبب کی حیثیت رکھتی ہے۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۳۰ و ۲۳۱) ۳
۳۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۱۵) ابواب الامرة باب ما یقتل المحرم من
الدواب ، ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۸۱) باب ما یندب للمحرم وغیره قتله من الدواب
فی الحدیث والحرم ۲ ۳

بلکہ چنانچہ مسلم میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے " قال حدثتني إحدى نسوة النبي صلی اللہ علیہ وسلم
أنه كان يأمر بقتل الكلب العقور والفأرة والعقرب والحذیة والغراب والحیة " (ج ۳ ص ۳۸۱)
باب ما یندب للمحرم وغیره قتله من الدواب فی الحدیث والحرم ۲ ۳ مرتب

اور بعض میں "ذنب" اور "سور" کا بھی ذکر ہے۔ ترمذی کی اگلی روایت میں "التبغ العادی" کا بھی ذکر ہے، اس اختلاف روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حلتِ قتل کا حکم ان جانوروں کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ تمام فواسق کے لئے ہے۔

پھر فواسق کے مفہوم میں اختلاف ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک ان سے مراد غیر ماکول الم جانور ہیں چنانچہ وہ حرمتِ اکل کو قتل کی علتِ جامعہ قرار دیتے ہیں۔ جبکہ حنفیہ اور مالکیہ ابتداءً بلا ذنبی کو علت قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ ان کے نزدیک ہر وہ جانور مباح الدم ہے جو "ابتداءً بلا ذنبی" کرتا ہو، اس کی تائید حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیثِ بابیہ ہوتی ہے جس میں "یقوت المحرم التبغ العادی" کے الفاظ مروی ہیں، "عادی" کے معنی "ظالم" کے ہیں۔ اور اس سے جوازِ قتل کی علت مستنطہ ہوتی ہے کہ وہ "ظلم" اور ابتداءً بلا ذنبی ہے، شاید یہی وجہ ہے کہ "کلب" کے ساتھ "العقور" کی قید لگائی گئی ہے اور "غراب" میں "التبغ" کی

سے کافی العدة "لعین" ، وقال عیاض : جاء فضیر کتاب مسلم ذکر الأضغی ضارت سبعا ، و فیہ نظر ان الأضغی تدخل فی مستی الحیة ، و روی ابن خزیمة وابن المنذر زیادة علی الخنصر و هو الذنب والنمر ، و تصیر بهذا الاعتبار سبعا ، و لکن قال ابن خزیمة عن الذہلی أن ذکر الذنب والنمر من تصیر الزاوی للکلب العقور " (ج ۱۰ منظر) باب ما یقتل المحرم من الدواب ۱۲ مرتب

سہ کما فی معارف السنن (ج ۶ صفحہ ۲۴) ۱۲ م

سے العقور : کات کھانے والا۔ "الکلب العقور" سے کیا مراد ہے ؟ اس کی مراد میں اختلاف ہے فقیل : هو کلب المرون ، حکاه عیاض عن أبو حنیفة ، و الأوزاعی والحسن بن حی ، وألحقوا به الذنب ، و حمل زفر کلب علی الذنب وحدة ، و ذهب الشافعی والثوری وأحمد و جمهور العلماء إلی أن المراد کل مفترس غالباً ، وقال مالک فی "الموطأ" : کل ما عقر الناس و عدا علیہم وأخافہم مثل الأسد والنمر والفهد و الذنب هو العقور ، و کذا نقل أبو عبید عن سفیان ، وقال بعضهم هو قول الجمهور ، وقال أبو حنیفة : المراد بالکلب هنا الکلب خاصة ، ولا یلتحق به و هذا الحکم سوی الذنب . هذا من لخص ما فی "العدة" (۵-۸۲) کذا فی طرقات السنن (ج ۶ صفحہ ۲۴-۲۴۳) ۱۲ م سے الغراب الأبیغ هو الذی فی صدرہ بیاض کافی الموجب "أو عا الطسوادہ بیاض . کافی الحکم" أو فی ظنہ و ظهرہ بیاض قالہ أبو عمر ، کما فی العدة ، کذا فی طرقات (ج ۶ صفحہ ۲۴) ۱۲ مرتب

باب ما جاء في الحجامة للمحرم

”عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم وهو محرم“
 اس حدیث کی وجہ سے امام ابو حنیفہ، سفیان ثوری، امام شافعی، امام احمد اور اسحاق بن راہویہ
 کا مسلک یہ ہے کہ محرم کے لئے پچھنے لگوانے میں کوئی حرج نہیں، جب تک کہ حجامت کی وجہ
 سے بال نہ کاٹے جائیں، البتہ اگر پچھنے لگوانے کے لئے بال کاٹے گئے تو کفارہ یعنی فدیہ دینا پڑیگا۔
 امام مالک کے ہاں اس مسئلہ میں تنگی ہے، چنانچہ ان کے نزدیک بغیر ضرورت شدیدہ
 کے پچھنے لگوانے کی اجازت نہیں، وہ حدیث باب کو ضرورت پر محمول کرتے ہیں۔
 واضح رہے کہ یہ ساری بحث مجہوم یعنی پچھنے لگوانے والے کے بارے میں ہے ورنہ حجامت
 یعنی پچھنے لگانے والے کے حق میں امام مالک کے نزدیک بھی ممانعت نہیں ہے واللہ اعلم
 (از مرتب عفا اللہ عنہ)

سہ پیہ کہ مسلم میں حضرت عائشہ کی روایت میں مروی ہے ”عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: خمس فواسق
 يمتنع من الخمر والمرد الحية والغراب الأبقع الإزنا، باب ما يندب للمحرم وغيره قتله من الدواب والحمل والحرم
 قال الشيخ: هذا تشبيهاً لمثل القليات التي ليس فيها الأبقع، وبذلك كانت طائفة...
 وطائفة راداً جواز قتل الأبقع وغيره من الدواب، ودأبنا أن ذكر الأبقع إنما جرى لأنه الأبقع
 ثم ردنا معنى، وقال: الروايات المطلقة محمولة على هذه الرواية المقيدة، رواها مسلم، وذلك
 لأن الغراب إنما أبقع قتله لكونه يبتدى بالاذى، ولا يبتدى بالاذى إلا الغراب الأبقع، والغير
 الأبقع لا يبتدى بالاذى، فلا يباح قتله كالعقن وغراب الزرع، كذا في معان ابن رجب (ج ۱ ص ۲۸۱) مرتب
 سہ شرح باب از مرتب ۱۲

سہ الحدیث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۱۲۸) ابواب العمرة، باب الحجامة للمحرم،
 ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲۸۱) كتاب الحج باب جواز الحجامة للمحرم ۱۲ مرتب
 سہ قال العمري: وقال قوم: لا يحتجم المحرم إلا من ضرورية، وروى ذلك عن ابن عمر وبه
 قال مالك، وحجة هذا القول أن بعض الرواة يقول: إن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم لضرور
 كان به، رواه هشام بن حسان عن عكرمة عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم احتجم
 احتجم وهو محرم في رأسه لأذى كان به، ورواه حميد الطويل عن أنس رضي الله تعالى عنه قال:
 احتجم رسول الله صلى الله عليه وسلم من وجهه كان به، عمدة القاري (ج ۱ ص ۱۰) باب الحجامة للمحرم ۱۲ مرتب
 سہ هذا كله ما خرجه من العمدة للعمري (ج ۱ ص ۱۰) باب الحجامة للمحرم ۱۲ مرتب

باب ماجاء في كراهية تزويج المحرم

”إِنَّ السَّحْرَ لَا يَنْكِحُ وَلَا يَنْكَحُ“ نكاح محرم کا سحر سے مکہ الآزار خلافت میں سے ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک حالتِ احرام میں نكاح ناجائز اور باطل ہے۔ اسی طرح نکاح بھی جائز نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کا مسلک یہ ہے کہ حالتِ احرام میں انکاح بھی جائز ہے اور نکاح بھی، البتہ جماع اور دواعی جماع حلال ہونے کے وقت تک جائز نہیں ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیثِ باب سے، ”إِنَّ الْمُحْرَمَ لَا يَنْكِحُ وَلَا يَنْكَحُ“

نیز حضرت ابورافعؓ کی بھی حدیثِ باب سے ان کا استدلال ہے، وہ فرماتے ہیں ”تَزَوَّجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَيْمُونَةَ وَهُوَ حَلَالٌ وَيَسْنَىٰ بِهَا وَهُوَ حَلَالٌ، وَكُنْتُ أَنَا الرَّسُولَ فِيمَا بَيْنَهُمَا“ ”أَنَّ كَأَيْكِ اسْتَدْلَالِ يَزِيدِ بْنِ الْأَسَمِ كِي رَوَايَةِ بَابٍ مِنْهُ بِمَا هِيَ“ جو حضرت ميمونہ سے نقل کرتے ہیں ”قَالَتْ تَزَوَّجَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ حَلَالٌ“

له الحديث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲۵۴) كتاب النكاح باب تحريم نكاح المحرم وكراهة خطبته - وأبو داود في سننهم (ج ۱ ص ۲۵۴) كتاب المناسك، باب المحرم يتزوج ۲۱

كنا في المعارف (ج ۲ ص ۲۳) وفيه: ”وإليه ذهب الليث والأوزاعي ومروان بن عمرو وأبو عمرو وزيد بن ثابت من الصحابة، وعن سعيد بن المسيب وسالم وقاسم من التابعين“ ۱۲ مرتب

كنا وفيه ذهب إبراهيم النخعي وسفيان الثوري وعطاء والحكم بن عتيبة وعكرمة وسروق والغاسق بن محمد بن أبي بكر وأبو محمد وابنه عبد الرحمن ومحمد بن أبي سليمان، وقال ابن حزم: أجازة

طائفة فتح ذلك عن ابن عباس، وروى عن ابن مسعود ومعاذ، ورواه الطحاوي عن أنس أيضاً، هذا ملخص ما في ”الجوهر المنقح“ وعمدة القارىء - هكذا في معارف السنن (ج ۱ ص ۳۳) ۱۲ مرتب

كنا لم يخرجوه أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذي، كذا قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي، سنن ترمذي (ج ۳ ص ۳۰)، رقم الحديث ۱۲ م

له الحديث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲۵۴) كتاب النكاح، باب تحريم نكاح المحرم وكراهة خطبته - وأبو داود في سننهم (ج ۱ ص ۲۵۴) كتاب المناسك، باب المحرم يتزوج، وابن ماجه

في سننهم (ص ۱۱۱) كتاب النكاح، باب المحرم يتزوج ۱۲ م

حنفیہ کا استدلال اگلے باب (باب ماجاء فی الرخصة فی ذلك) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے " أن السنن علی الله علیه وسلم تزوج میمونہ وهو محرر"۔
 جہاں تک حضرت عثمانؓ کی قولی حدیث " إن المحرم لا ینکح ولا ینکح " کا تعلق ہے سو حنفیہ کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ وہ کراہت پر محمول ہے۔ پھر ظاہر ہے کہ یہ کراہت بھی اس شخص کے لئے ہوگی جو نکاح کے بعد اپنے آپ پر قابو نہ پاسکے اور وہی میں مبتلا ہو جائے۔ زیادہ سے زیادہ اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے بیع وقت الذراہ ہے کہ وہ مکروہ ہے مگر منعقد ہو جاتی ہے۔ اسی طرح فی حالۃ الاعرام اس شخص کے لئے مکروہ ہوگا جسے وقوع فی القطنہ کا اندیشہ ہو لیکن منعت دھری بھی ہو جائے گا۔

اب اختلاف کا اصل مدار حضرت میمونہ کے نکاح کے بارے میں اختلاف پر رہ جاتا ہے، ائمہ ثلاثہ نے ان روایات کو ترجیح دی ہے جن میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ حضرت میمونہ کا نکاح آپ کے ساتھ حلال ہونے کی حالت میں ہوا تھا ان کے نزدیک ان روایات کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ وہ خود حضرت میمونہ سے بھی مروی ہیں جو صاحب معاملہ ہیں۔
 اس کے برخلاف حنفیہ نے حضرت ابن عباسؓ کی روایت کو ترجیح دی ہے جس میں بحالت احرام نکاح کا ذکر ہے یہ تمام روایات صحیحے ذکر کی جا چکی ہیں۔
 حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی وجہ ترجیح مندرجہ ذیل ہیں :-

ملہ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۵۷) ابواب العمرۃ، باب تزویج المحرم۔ (ج ۲ ص ۲۵۷)
 کتاب النکاح باب نکاح المحرم (ج ۲ ص ۱۷۷) کتاب المغازی، باب عمرۃ القضاء، و فیہ : تزویج النبی ﷺ علیہ السلام
 میمونہ وحررہ وبنی بہا وحررہ جلال " و مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۲۵) کتاب النکاح، باب تحریر نکاح
 المحرم، والنسائی فی سننہ (ج ۲ ص ۱۷۷) کتاب المناسک، الرخصة فی النکاح - (ج ۲ ص ۱۷۷) کتاب النکاح
 الرخصة فی نکاح المحرم - وأبو داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱۷۷) کتاب المناسک، باب المحرم یتزوج - والترمذی
 فی سننہ (ج ۱ ص ۱۷۷) باب ماجاء فی الرخصة فی ذلك - وابن ماجہ فی سننہ (ص ۱۷۷) کتاب النکاح، باب
 المحرم یتزوج " مرتب معنی

۱۔ کما فی المغازی (ج ۲ ص ۱۷۷) وإعلام السنن (ج ۱ ص ۱۷۷) کتاب النکاح، باب جواز النکاح فی حالۃ الإحرام
 ۲۔ کما فی الإحرام (ج ۱ ص ۱۷۷) - ۱۲

لکہ اور صاحب ہدایہ نے " لا ینکح المحرم ولا ینکح " کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ روایت وہی پر محمول ہے (لأن النکاح فی معنی الوطء حقیقۃ و فی معنی العقد مجاز۔ ہدایہ (ج ۲ ص ۱۷۷) کتاب النکاح - اس جواب کی تشریح کے لئے دیکھیے " البوزالائی " (ج ۳ ص ۱۷۷) کتاب النکاح، فصل فی المعرفات ۱۲ مرتبے

- ① یہ روایت اصح مافی الباسمہ اور اس موضوع کی کوئی روایت سننا اس کے ہم پلہ نہیں۔
- ② حضرت ابن عباس سے روایت تو اتر کے ساتھ مروی ہے۔ چنانچہ بیس زائد فقہاء تابعین اس کو حضرت ابن عباس سے روایت کرتے ہیں۔
- ③ حضرت ابن عباس کی روایت کے متعدد شواہد موجود ہیں۔ چنانچہ نائی، طحاوی اور مسند بزار وغیرہ میں حضرت عائشہ سے بھی یہی مروی ہے کہ حضرت میمونہ سے آپ کا نکاح بحالت احرام ہوا تھا، حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں اس روایت کی صحت کا اقرار کیا ہے۔ نیز سنن دارقطنی میں حضرت ابو ہریرہ سے بھی اسی طرح مروی ہے۔ اس کی سند اگرچہ ضعیف ہے، لیکن حضرت ابن عباس اور حضرت عائشہ کی روایات سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ نیز عامر شعبی اور مجاہد کی مرسل روایات بھی

۱۲۔ یہی وجہ ہے کہ یہ روایت تمام صحاح ستہ میں مروی ہے، حوالے دیے ذکر کے بجائے ہیں ۱۲

۱۲۔ تفصیل کے لئے دیکھیے معارف السنن (۶۵، ۲۵۱، ۲۵۲) باب ما جاء من الرخصة فذلك ۱۲

۱۲۔ تلاش بسیار کے باوجود احقر کو یہ روایت نائی نہ ملی، اگرچہ علامہ بزرگ معارف السنن (۶۵، ۲۵۱) میں لکھتے ہیں: "علائق ابن عباس لم ينفرد بذلك كما يقول ابن عبد البر، بل وافقه امر المؤمنين عائشة هذه النساء والعماري والبرزاري وابن حبان، وصححه ابن حبان، واعتز بصحة الحافظ في الفتح" (۹-۱۴۳) ورواہ قول ابن عبد البر ۱۲ مرتبہ

۱۲۔ حدیثنا محمد بن خزیمہ قال: ثنا معلى بن اسد قال: ثنا أبو عوانة عن سفينة عن أبي الصنخري عن مسروق عن عائشة قالت: تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض نسائه وهو محرر. (مسند) کتاب النکاح باب نکاح المحرم ۱۲ مرتبہ

۱۲۔ عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج وهو محرر واحتج به وهو محرر. اس روایت کو نقل کرنے کے بعد علامہ بیس لکھتے ہیں: روى لها الطبراني في الأوسط أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمنة وهو محرر، ورجال البزار رجال الصحيح - مجمع الزوائد (۳، ۲۵۱) کتاب النکاح، باب نکاح المحرم ۱۲ مرتبہ مثلاً صحیح ابن حبان اور مجمع طبرانی اوسط، جن کے حوالے پچھلے حواشی میں ذکر کے بجائے ہیں۔

۱۲۔ دیکھیے فتح الباری ۳، ۲۵۱، باب تزویج المحرم۔ و (۲، ۲۵۱) کتاب النکاح، باب نکاح المحرم قبیل باب نبی رسول الله صلى الله عليه وسلم من نکاح النکة ۱۲ مرتبہ

۱۲۔ (۲، ۲۵۱) رقم کتاب النکاح، باب المحرم والنكاح، تزویج رسول الله صلى الله عليه وسلم ميمنة وهو محرر ۱۲ مرتبہ چنانچہ حافظ ابن حجر نے کہا ہے: وأما حديث أبي هريرة أخرجه الدارقطني وفي أسناده كامل أبو العلاء وفيه ضعف لكنه يعضد بحديثي ابن عباس وعائشة "فتح الباری (۲، ۲۵۱) کتاب النکاح المحرم ۱۲

حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی مشاہد میں ہے، اس کے علاوہ بخاری میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت انسؓ کی روایات سے بھی حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی تائید ہوتی ہے۔

(۴) اصحاب سیر و تواریخ کی تصریحات سے بھی حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کی تائید ہوتی ہے کیونکہ ابن ہشامؒ، محمد بن اسحاقؒ اور ابن سعدؒ وغیرہ نے یہ واقعہ جس طرح بیان کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوة الفجار کے سفر میں سرف کے مقام پر پہنچ کر حضرت میمونہؓ سے نکاح کیا جبکہ آپ محرم تھے، پھر عمرہ سے واپس آتے ہوئے سرف ہی کے مقام پر آپ نے بناؤ فرمائی جبکہ آپ حلال ہو چکے تھے۔

(۵) حضرت ابن عباسؓ کی روایت اس لئے راجح ہے کہ طبقات ابن سعد کی تصریح کے مطابق ان کے والد حضرت عباسؓ اس نکاح کے عاقد تھے، حضرت میمونہؓ کے اولیاء میں سے اس وقت کوئی موجود نہ تھا، اس لئے حضرت عباسؓ نے حضرت میمونہؓ کی طرف سے عقد کیا تھا، لہذا عقد نکاح کے وقت اور مقام کے بارے میں حضرت عباسؓ اور ان کے صاحبزادہ سے زیادہ کوئی واقف

نہ چنانچہ علامہ زبیریؒ لکھتے ہیں: "وله شاهد من رسول عامر الشعبي ومن مرسل مجاهد، كلاهما عند ابن الجوزية معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۵-۲۵۶)"

لیکن یہ دونوں شواہد اور کوصف ابن ابی شیبہ میں تلاش کے باوجود نہ مل سکے " مرتب لکھ چنانچہ طبریؒ میں حضرت ابن مسعودؓ کے بارے میں حضرت ابراہیمؒ فرماتے ہیں: "ان ابن مسعود کان ذمیری بائنا ان یتزوج المحرم" اور حضرت انسؓ کے بارے میں حضرت عبداللہ بن محمد بن ابی بکرؒ فرماتے ہیں: "قال: سألت أنس بن مالك عن نكاح المحرم، فقال: لأبائهم به هل هو إلا كالبنيان" (ج ۱ ص ۳۳۳) باب نكاح المحرم ۱۲ مرتب سآه السيدة النبوية لابن هشام علو هامش الروض الأثمن للسيوطي (ج ۲ ص ۲۵۵) عمدة القضاة لکھ حوالہ بالا ۱۲ م

یہ چنانچہ طبقات میں ابن مسعودؓ فرماتے ہیں: "وتزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم بغيره على عشرة اميال من مكة وكانت آخر امرأة تزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك سنة سبع وخمسة الفضية" (ج ۱ ص ۱۳۱) ترجمة ميمنة — آگے (ج ۱ ص ۱۳۱) پر) ابن سعد نے حضرت ابن عباسؓ کی روایت بھی نقل کی ہے "أخبرنا يزيد بن هارون أخبرنا هشام بن حسان عن عكرمة عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمنة بنت الحارث بغيره وهو محرم ثم دخل بها بغيره بعد ما حج ۱۲ مرتب

لکھ (ج ۱ ص ۱۳۱) ترجمة ميمنة ۱۲ م

یہ کہ کما في معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۵) باب ما جاء من الرخصة فذلك ۱۲ م

یہ قال ابن هشام: وكانت جعلت أمرها إلى أختها أم الفضل، وكانت أم الفضل تحت عباس، فبعلت أم الفضل أمرها إلى العباس فزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة" سيرة النبوية لابن هشام ص ۱۲ هامش الروض الأثمن للسيوطي (ج ۲ ص ۲۵۵) عمدة القضاة ۱۲ مرتب

نہیں ہو سکتا، یہاں تک کہ حضرت میمونہؓ بھی نہیں، کیونکہ وہ خود عاقہ نہیں تھیں اور عورتیں مجلس نکاح میں حاضر نہیں ہوتیں۔

⑥ یزید بن الاصم حضرت میمونہؓ کا نکاح حالت حلت میں روایت کرتے ہیں لیکن انہی کی ایک روایت حضرت ابن عباسؓ کے موافق بھی ہے، طبقاتؒ میں ابن سعد فرماتے ہیں "أخبرنا یزید بن ہارون عن حماد بن میمون بن مہران قال : سخط عمیر بن عبد العزیز الی ابی ابی أن سل یزید بن الاصم أحرأما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم حين تزوج میمونہ أم حلالاً ؟ فدعاہ ابی فأقرأہ الكتاب فقال : خطبها وهو حلال وسبیہا وهو حلال ، وأنا أسمع یزید يقول ذلك " اس میں یزید بن الاصم نے خطبہ اور بنا س کے بارے میں تو یہ تصریح کر دی کہ وہ حالت حلت میں ہوئے تھے لیکن نکاح کا ذکر نہیں کیا حالانکہ سوال نکاح ہی کے بارے میں تھا یہ اس کی دلیل ہے کہ نکاح حالت احرام میں ہوا تھا، اگر نکاح حالت حلت میں ہوا ہوتا تو خطبہ اور بنا س کے ساتھ اس کا بھی ذکر کرتے، معلوم ہوا کہ جس روایت میں یزید بن الاصم نے خطبہا وهو حلال کہا ہے اس میں "نکح" سے مراد بنا س ہے نہ کہ نکاح، کیونکہ "نکح" کا لفظ بکثرت "جماع" کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔

له أنظر معارف السنن (۱۵: ۲۵۵) ۲۱۲

۲۱۲ (۸۵: ۱۵۱) ف ترجمہ میمونہ ۲۱۲

صحیح مسلم (۱۵: ۲۵۲) باب تحریر نکاح المحرم وکراهة خطبته ۲۱۲

نکح بلکہ اس معنی میں حقیقت ہے "قال الأزهري : أصل النكاح ففصل العرب الوطء ، وقيل للتزويج نكاح لأنه سبب للوطء المباح . الجوهري : النكاح الوطء وقد يكون العقد - لسان العرب (۲۵: ۱۵۱) مادة "نكح"

اب رہی وہ روایات جن میں "تزوج" کے الفاظ ہیں، جیسے طحاوی (۵: ۲۵۵) کتاب المناسک باب نکاح المحرم میں یزید بن الاصم کی روایت میں "تزوجہا وهو حلال" کے الفاظ آئے ہیں، ایسی روایات کے بارے میں علامہ بٹوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ معلوم ہوتا ہے کہ اس میں رواد کا تصریح ہے کہ انہوں نے "نکاح" کو "تزوج" سے تعبیر کر دیا، یا پھر لفظ "تزوج" سے بھی محابراً وطی کے معنی مراد ہیں لہذا التزوج

سبب الوطئ " معارف السنن (۱۵: ۲۵۵) ۲۱۲ مرتب

④ واقعہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت میمونہؓ سے حلال ہونے کی حالت میں نکاح کرنے کا امکان ہی نہیں کیونکہ اس پر بیشتر روایات متفق ہیں کہ یہ نکاح مقام سرف میں ہوا تھا اور یہ مقام مکہ مکرمہ سے تقریباً دس میل کے فاصلہ پر ہے اور حدودِ میقات کے اندر ہے اس لئے کہ اہلِ مدینہ کی میقات ذوالخلیفہ ہے جو مدینہ سے چھ سات میل کے فاصلہ پر ہے، لہذا اپنے یقیناً سرف پہنچنے سے کافی عرصہ پہلے ذوالخلیفہ پر ہی احرام باندھ لیا ہوگا ورنہ لازم آئے گا کہ آپؐ میقات سے بغیر احرام گزرے جو کسی طرح معقول نہیں۔

اس کے جواب میں بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ یہ عمرۃ القضاہ کا واقعہ ہے اور ذوقیت احرام کی تہمین تخرۃ الوداع کے موقعہ پر ہوئی۔

لیکن یہ جواب درست نہیں کیونکہ صحیح بخاری میں حضرت مسور بن محرزؓ کی ایک روایت مروی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہِ حدیبیہ کے سال بھی ذوالخلیفہ سے احرام باندھا تھا فرماتے ہیں "خرج النبي صلى الله عليه وسلم عام الحديبية في بضع عشرة مائة من أصحابه فلما كان بذي الحليفة قلد الهدى وأشعر وأحرم منها" معلوم ہوا کہ ذوقیت کی تہمین عمرۃ القضاہ سے ایک سال پہلے غزوہِ حدیبیہ کے موقعہ پر یا اس سے پہلے ہو چکی تھی، کم از کم اہلِ مدینہ کی میقات تو یقیناً مقرر ہو چکی تھی۔

ان دلائل کی روشنی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت راجح ہے اور حضرت زید بن الامامؓ

سہ طبقات ابن سعد (۸: ۱۱۳) ترجمہ میمونہ ۱۲ م

ذوالخلیفہ سے تعلق تحقیق دیجئے * باب ماجاء من آتی موضع أحرم النبي صلى الله عليه وسلم في تحت ما ضربه من ذكركم جابجی ہے ۱۲ م

سے "حكى الأشعر عن أحمد أنه سئل : في أتي سنه وقت النبي صلى الله عليه وسلم الواقية ؟ فقال : عام حج - فتح الباری (۳: ۳۲۱) باب مهل أهل اليمن ۱۲ م

کے بخاری (۲: ۵۵۹) کتاب المغازی، باب غزوة الحدیبیہ ۱۲ م

۱۵ قال الشيخ البنوری : وقد اعترف الحافظ في "الفتح" من كتاب العمد أن شوقية الواقية قبل هجرة الوداع بكثير - معارف السنن (۲: ۲۵) ۱۲ م

۱۶ مختلف روایات سے حنفیہ کا مسلک تو ثابت ہوتا ہی ہے، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ، (باقی اگلے صفحہ پر)

کی روایت میں یہ توجیہ میں ہو سکتی ہے کہ وہاں "تزوج" سے مراد بنا رہے، نیز حضرت ابو رافعؓ کی حدیث کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ چونکہ عام لوگوں کو نکاح کا علم بنا رہے ہوتا ہے اس لئے انہوں نے یہ سمجھا کہ نکاح بھی حلال ہونے کی حالت میں ہوا۔

شافعیہ کی طرف سے حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی متعدد توجیہات کی جاتی ہیں۔

ایک توجیہ امام ترمذیؒ نے ذکر فرمائی ہے "تزوجہا حلالاً وظہراً أمر تزویجہا وهو محرّم

شم بنی بہا وهو حلال"

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) حضرت عائشہ اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم کی روایات صحیحے ذکر کیا چکی ہیں) صحابہ کرام کے آثار سے بھی ان کے مسلک کی تائید ہوتی ہے :-

(۱) عن ابراہیم " أن ابن مسعود کان لا یرئى بأسان یتزوج المحرم "

(۲) عن عطاء " أن ابن عباس کان لا یرئى بأسان یتزوج المحرم "

(۳) عبد اللہ بن محمد بن ابی بکر فرماتے ہیں " سألت أنس بن مالك عن نکاح المحرم، فقال: وما بأس

به، هل هو إلا كالبيع؟ "

ان تینوں آثار کے لئے دیکھئے لمطاری (ج ۱ ص ۳۷) کتاب مناسک الحج، آخر باب نکاح المحرم۔

(۴) علامہ عینیؒ لمطاری کے حوالے سے حضرت انسؓ کا مذکورہ اثر نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "وذكره أيضا

ابن حزم عن معاذ بن جبل عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۱۰۷)، (ابواب العمرة، باب تزویج المحرم۔

جلیل القدر تابعین کی مراسیل میں ان کی تائید میں موجود ہیں۔

(۱) مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عطاء سے مروی ہے: " قال تزویج النبی صلی اللہ علیہ وسلم یمونہ

وهو محرّم " عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۱۰۷)۔ باب تزویج المحرم۔

میمن بن براء سے مروی ہے " قال: كنت جالسا عند عطاء، فبارأه رجل فقال: هل یتزوج

المحرم؟ فقال عطاء: ما حرم الله النکاح منذ أحلّه "

(۲) مامقشیری سے مروی ہے " أن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم تزوج میمنة وهو محرّم "

(۳) عن مجاهد قال: تزویج رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم میمنة وهو محرّم "

(۴) ابو یزید مدینی سے مروی ہے " أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم تزوج میمنة وهو محرّم "

مؤخر الذکر چاروں مراسیل کے لئے دیکھئے طبقات ابن سعد (ج ۸ ص ۸۷) (مسائل) ترجمة میمنة ورضی اللہ عنہا

رضی اللہ عنہما

لیکن یہ توجیہ واقعات پر منطبق نہیں ہوتی کیونکہ نسائی میں تصریح ہے کہ آپ نے حضرت میمونہ سے سرف کے مقام پر نکاح کیا تھا، اور سرف داخل میقات ہے، لہذا اس مقام پر پہنچ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے غیر محرم ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں، اس کے علاوہ جس طرح شافعیہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت "تزوج میمونہ وهو محرم" میں "ظہر أمر تو زوجھا وهو محرم" کی تاویل کرتے ہیں حنفیہ کو بھی یہ حق حاصل ہے کہ وہ حضرت یزید بن الاصم کی روایت میں یہاں تاویل کر لیں اور کہیں "تزوج میمونہ وهو محرم و ظہر أمر تو زوجھا وهو حلال" اور یہ تاویل صیغت کے قریب بھی ہے اور واقع کے مطابق بھی۔

امام ابن حبان نے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کا یہ جواب دیا ہے کہ اس میں "محرم" سے مراد داخل حرم ہونا ہے جیسے "أنجد" کے معنی ہیں "دخل النجد" اور "أتمم" کے معنی ہیں "دخل النہامة" اسی طرح "أحرم" کے معنی "دخل الحرم" کے بھی ہو سکتے ہیں لہذا مطلب یہ ہو گا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت میمونہ سے نکاح فرمایا تو وہ محرم یعنی داخل حرم تھے اگرچہ حلال تھے۔

بعض حضرات نے اس جواب کی تائید میں راہی کے اس شعر سے استدلال کیا ہے۔
قتلوا ابن عثان الخليفة محرماً ودعا فلم أر مثلاً مقتولاً

سہ (ج ۲ ص ۲۰۰) کتاب النکاح، الرخصة فی نکاح المعمر ۱۲ م

سہ چنانچہ حافظ جلال الدین زلیخی لکھتے ہیں "وقال ابن حبان، وليس في هذا الاخبار تناقض ولا أن ابن عباس وهو، لأنه أحفظ وأعلم من غيره، ولكن عندى أن معنى قوله "تزوج وهو محرم" أى داخل في الحرم، كما يقال، أنجد وأتمم إذا دخل نجداً وتهمامة" الخ نصب الراية ۱۲ م کتاب النکاح، فصل فی بیان المعومات ۱۲ مرتب

سہ چنانچہ علامہ نوویؒ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کے جوابات دیتے ہوئے فرماتے ہیں "الجواب الثاني تاويل حديث ابن عباس على انه تزوجها في الحرم وهو حلال، ويقال لمن هو في الحرم: محرم، وإن كان حلالاً وهو لغة شائعة معروفة، ومنه البيت المشهور "قتلوا ابن عثان الخليفة محرماً" أى في حرم المدينة "شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۲۵) کتاب النکاح، باب تحریر

نکاح المعمر وکراهة خطبته ۱۲ مرتب

سہ ویروی "مختولاً" أنظر "لسان العرب" (ج ۱۳ ص ۱۲۵) مادة "حرم" ۱۲ م

حضرت عثمانؓ کی شہادت مدینہ میں ہوئی اور وہ اس وقت حالتِ احرام میں نہیں تھے، لہذا شرعیں ”محرمًا“ سے مراد داخلِ حرم ہے اور حرم سے مراد حرمِ مدینہ ہے۔

امام ابنِ جنابؒ کی تاویل کا پہلا جواب یہ ہے کہ لغتِ قیاس سے ثابت نہیں ہوتی۔ اور رآعی کے شعر کا جواب یہ ہے کہ اس میں ”محرم“ سے مراد ”داخلِ حرم“ نہیں بلکہ ”محمون الدم“ ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اس شعر میں ”محرمًا“ کے معنی کے بارے میں ہارون رشید کے صبار میں امامِ اصمعیؒ اور امامِ کسائیؒ کا مکالمہ ہو چکا ہے، جس کی ابتداء ایسے ہوئی کہ ہارون رشید نے امامِ کسائیؒ کی موجودگی میں امامِ اصمعیؒ سے پوچھا کہ رآعی کے اس شعر میں ”محرم“ کے کیا معنی ہیں؟ تو امامِ اصمعیؒ نے جواب دیا ”لیس معنی هذا انه أحرم بالحج، ولا أنه في شهر حرام، ولا أنه في الحرم“ امامِ کسائیؒ نے یہ سن کر فرمایا ”ویحک انما معناه؟ چونکہ کسائیؒ ”محرمًا“ کے معنی کو ان تین معانی میں منحصر رکھ رہے تھے اس لئے امامِ اصمعیؒ نے کہا ”فما أراد عدی بن سید بقوله“

قتلوا کسریٰ بلیلٍ محرماً فتولیٰ لیسریمتج بکفن

”ای احرامِ کسریٰ؟“ اس پر ہارون رشید نے امامِ اصمعیؒ سے پوچھا ”فما المعنی؟“ تو انہوں نے جواب دیا ”کل من لربأت شیئاً یوجب علیہ عقوبة فیه محرم لا یحل منه شیء“ اس پر ہارون رشید نے کہا ”انت لا تظن“ واضح رہے کہ ”الکفنی“ لغت اور حدیث دونوں کے امام ہیں، لہذا ان کا قول اس باب

سے چنانچہ علامہ جتوئی رحمہ اللہ نے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۷) میں لکھے ہیں: ”لم یثبت فی اللغة هذا المعنی ف هذه المادة، و انقیاس بقولهم: أنجد و أتهم و أشأم و أمثالها غیر صحیح فان اللغة لا تثبت بالقیاس، و إنما ثبت فی اللغة من معانیہ، أحرم الرجل: دخل فی الشهر الحرام، کما فی صحاح الجوهری“ ۱۲ مرتب

لہذا یہ کلامِ حاج ”تلخیص“ نے نقل کیا ہے اور خطیب بغدادیؒ نے اپنی سند سے اسے صریحاً وصل سے نقل کیا ہے، دیکھئے ”نصب الراية“ (ج ۳ ص ۲۸۷) کتاب النکاح، فصل فی بیان العورات ۱۲ مرتب ۳۵ پھر رآعی کے شعر میں ”محرم“ کی تفسیر امامِ اصمعیؒ نے بیان کی ہے وہ اس میں متفق نہیں، بلکہ ازہری اور ابنِ بری نے بھی یہی تفسیر بیان کی ہے۔ کما فی المعارف (ج ۶ ص ۲۵۷) ۱۲ مرتب

لہذا ”والأصح هو، ابو سعید عبد الملک بن قریب البصری من أئمة الحديث، كما هو من أئمة اللغة، و معاملة علم فی مقدمة مصیباتہ و انوارہ فی أسنان الإبل و الترمذی فی حدیثہ أمر زرع، بل لہذا ذکر فی ”صحیح البخاری“ من کتاب الرقاق، کما ذکره الحافظ فی التلخیص فی ترجمتہ ابو سعید القاسم بن سلام“ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۷) ۱۲ مرتب

میں قول فیصل کا درجہ رکھتا ہے۔

امام ابن حبان کی تاویل کا دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت میمونہ کے نکاح کا صرف میں ہونا متعین ہے اور صرف داخل حرم نہیں، لہذا "حرم" کے معنی "داخل حرم" نہیں ہو سکتے۔
الغیۃ آخر میں حنفیہ پر چند اشکالات وارد ہوتے ہیں، ایک یہ کہ اس مسئلہ میں حنفیہ کی دلیل ضعیف ہے اور حضرت عثمان کی حدیث باب قولی ہے لہذا قولی کو فعلی پر ترجیح ہونی چاہئے۔

دوسرے یہ کہ حنفیہ کے مستندات صحیح ہیں اور شافعیہ کے مستندات مجرم، لہذا حرم کو ترجیح ہونی چاہئے۔
تیسرے یہ کہ حضرت میمونہ کے نکاح کے بارے میں روایات متعارض ہیں و اذا انفارضا تساقطا، لہذا اب حضرت عثمان کی حدیث کی طرف رجوع کرنا چاہئے اور اس میں بھی نکاح حرم "مصرح" ہے۔

جواب یہ ہے کہ قولی کو فعلی کے مقابلہ میں اور مجرم کو صحیح کے مقابلہ میں ترجیح دینے کا سوال اس وقت پیدا ہوتا ہے جب تسبیح ممکن نہ ہو، اور یہاں تطبیق ممکن ہے، تو فی فعلی میں تو اس طرح کہ حضرت ابن عباس کی حدیث کو تو نکاح حرم کے جواز پر محمول کیا جائے اور حضرت عثمان کی حدیث میں جو نہیں ہے اس کو تنزیہ

۱۔ امام ابن حبان کی تاویل کا تیسرا جواب یہ ہے کہ بخاری کی روایت سے اس تاویل کی تردید ہوتی ہے "عن ابن عباس قال: تزوجت بنت رسول الله عليه وسلم ميمنة وهو جهر وبني بها وهو حلال" (۳ ج ۲ ص ۱۱۱)۔
باب عمرة القضاء) اس روایت میں "محرمة" اور "حلال" کے درمیان جو تعلق ہے وہ امام ابن حبان کی تاویل کی تردید کر رہا ہے یا کم از کم اسے بعید قرار دے رہا ہے، کہا یقولہ الزبيلی فنصب الرأية (ج ۳ ص ۱۱۱)

علامہ نووی نے حضرت ابن عباس کی حدیث کے جو جوابات دیئے ہیں ان میں سے ایک جواب یہ بھی ہے کہ جائز حرام میں نکاح کرنا بھی کوہمصل اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے، کسی دوسرے کے لئے یہ جائز نہیں، چنانچہ وہ فرماتے ہیں "والرابع جواب جماعة من أصحابنا أن النبي صلى الله عليه وسلم كان له أن يتزوج من أحرار، وهو مما خص به دون الأئمة، وهذا أئمة الوجهين عند أصحابنا" شرح نووی علی صحیح مسلم (۱۵ ص ۲۵۳) کتاب النکاح باب تحریر نکاح المحرم وكرهه خطبتہ۔

علامہ عینی اس کے جواب میں فرماتے ہیں "قلت: دعوى التخصيص يحتاج إلى دليل" عمدة القاری (رد ۱ ص ۱۱۱)

أبواب العمرة، باب تزويج المحرم ۱۲ مرتب عافاه الله.

۲۔ چنانچہ علامہ نووی حضرت ابن عباس کی حدیث کے جوابات دیتے ہوئے فرماتے ہیں "والثالث أنه تعارض القول والفعل، والصحيح أنه حينئذ عند الأصوليين ترجيح القول، لأنه يتعدى إلى المعنى والفعل قد يكون مقصوراً عليه" شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۳) باب تزويج نکاح المحرم وكرهه خطبتہ ۱۲ مرتب

پرمحول کیا جائے، اور اس کی دلیل بھی موجود ہے وہ یہ کہ حضرت عثمانؓ کی یہ حدیث مسلم میں ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے "لا ینکح المحرم ولا ینکح ولا ینکح ولا ینکح" یعنی اس میں نکاح کے ساتھ حالت اہرام میں خطبہ کی بھی مانعت ہے حالانکہ خطبہ کسی کے نزدیک بھی حرام نہیں، چنانچہ شوانغ وغیرہ بھی "لا ینکح" کی نہی کو تنزیہ پرمحول کرنے پرمجبور ہیں، لیکن روایات میں تطبیق دینے کے لئے ضروری ہے کہ "لا ینکح المحرم ولا ینکح" کی نہی کو بھی تنزیہ پرمحول کیا جائے گا مومذہب الحنفیہ۔

جہاں تک مسیح اور محرم کے تعارض کا تعلق ہے سو حضرت عثمانؓ کی حدیث تو تنزیہ پرمحول ہے ہی حضرت زید بن الاممؓ کی روایت میں بھی "نکحوا وهو حلال" کو بنی بھادو حلال یا خطبہ اوہو حلال کے معنی پرمحول کر کے تطبیق دیکھا جاسکتا ہے، گما بیٹا۔

ربا تیسرا اشکال سو تطبیق کے بعد حسب طرح ترجیح کی حاجت نہیں رہتی اسی طرح نسا قضا کا بھی سوال پیدا نہیں ہوتا، اس کے علاوہ "اذا تعارضتا قضا" کا اصول اس وقت ہے جبکہ تعارض میں قوت میں برابر ہوں حالانکہ صحیح دلائل سے ثابت کیا جا چکے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث صحت کے اعتبار سے اقویٰ اور ارجح ہے۔ لہذا وہ تعارض محقق ہی نہیں ہوا جو نسا قضا پر منتج ہو۔ ہذا آخر

ص ۱۵۱ (۲۵۳) باب تحریم نکاح المحرم وکراهة خطبتہ ۴ ۱۲

۴ صحیح مسلم (۵/۳۳۳) باب تحریم نکاح المحرم وکراهة خطبتہ ۴ ۱۲

۴ چنانچہ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

"والذین دوا ان النہی عنہ علیہ تکل تزوجہا وھو محرر اھل علم، وأثبت أصحاب ابن عباس سعید بن جبیر وعطاء وطائرس وعبادہ وکریمہ وجابر بن زید، وطولادکھم أئمة فقہا یصح بولایاتھم وأئمتھم والذین نکلوا عنہم کذا لک أيضاً، منهم عمر بن زینار وأبو ہاشم السعستانی وعبد اللہ بن ابی نجیح، فہرولاد أيضاً أئمة یقتدی بولایاتھم۔"

فم قد روی عن عائشة أيضاً ما قد وافق ما روی عن ابن عباس، وروی ذلك عن عثمان لا یطعن أحد فیہ ابو عروان عن ابی حنیفہ عن ابی الضحی عن مسروق، فکل هؤلاء أئمة یصح بولایاتھم، فاردوامن ذلك اولیٰ مداروی من کیس کمشائم فالضبط والثبت وانقہ والأمانة۔

واما حدیث عثمان فانما رواہ نبیہ بن وہب ولبس کعمرو بن زینار ولا کجاہر بن زید ولا کمں روی ما یوافق ذلك عن مسروق عن عائشة، ولا لنبیہ أيضاً موضع فالصمد کسومع أحد ممعن ذکونا، فلا یجوز لادکان كذلك أن یعارض ہم جمیع ما ذکرنا من روی بخلاف الذی روی هو۔"

شرح صحافی الآثار (۵/۳۳۳) کتاب مسائل الحج، باب نکاح المحرم ۱۲ مرتب عن

ما اوردنا إيراداً في هذا البحث - فخذوه وكونوا من الشاكرين.

باب رجاء في أكل الصيد للمحرم

محرم کے لئے فضلی کاشکار یعنی قرآنی حرام ہے، اسی طرح اگر محرم نے کسی غیر محرم کی شکار میں مدد کی ہو یا اشارہ کیا ہو یا دلالت کی ہو تب بھی اس شکار کا کما حقہ محرم نے بالافتقار سلام ہے، البتہ اگر محرم کی اعانت، دلالت یا اشارہ کے بغیر کسی غیر محرم نے شکار کیا تو محرم کے حق میں ایسے شکار کے جواز و عدم جواز کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

سفیان ثوری اور اسحاق بن راہویہ کا مسلک یہ ہے کہ ایسا شکار بھی مطلقاً ممنوع ہے صید لأجلہ ہو یا نہ ہو، حضرت ابن عمرؓ اور جابر بن عبد اللہؓ سے بھی یہی مقول ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک محرم کے لئے ایسے شکار کا کما حقہ جواز ہے صید لأجلہ أو لا۔

۱۔ نکاح محرم کی حرمت کے قائلین حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کے آثار سے بھی ہستہ لال کرتے ہیں :

حضرت عمرؓ کا اثر منطوق امام مالک میں مروی ہے "عن داؤد بن الحسين أن أباه عطفان بن طريف المزني أخبره أن أباہ طريفاً تزوج امرأة وهو محرم، فرفعه عن الخطاب نكاحه" (مشکوٰۃ) کتاب الحج، باب نكاح العور حضرت علیؓ کا اثر مسند مستدرک میں مروی ہے فواتی ہے: "أيقار رجل تزوج وهو محرم فرفعه عنه امرأته ولم يخرجه نكاحه. المطالب اللب لب زوائد السنية الثمانية (ج ۱ ص ۳۳۳) کتاب الحج، باب ما يجتنبه المحرم حضرت نبوی رحمة اللہ علیہ ان آثار کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں :

"لا حجة للعصم في آثار عمر وعلی في التفریق، فإنه يمكن أن يكون من قبيل الزجر والتعزیر بدلاً للذبح وصيانة لهم من الوقوع في المحظور، فإنه من حمار حول الحبل يسو شاك انت يراقه. معارف السنن (ج ۶ ص ۱۲) مرتب

۲۔ یعنی "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ (سورہ مائدہ آیت ۹۵) اور اُجِلْ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَكَمَا مَاءٌ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلنَّاسِ" (سورہ مائدہ آیت ۹۶) م کہ الفرق بین الإیضاة والدلالة أن الإیضاة فی المحسوس والشاهد، والدلالة فی الغائب النیو المشاهد۔

کما یقول صاحب البحر الرائق "أنظر معارف السنن (ج ۶ ص ۱۲) مرتب

۳۔ حکم ابو عمرو بن عبد البر، هذا القول عن عمر بن الخطاب وأبو بصیرة والزبير بن العوام وكعلي بن جابر ومجاهد، وعطاء بن روية، وسعيد بن جبیر. حلی القاری (ج ۱ ص ۱۰۱) باب جواز الصيد ۱۳ مرتب

امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر غیر محرم نے محرم کے لئے یعنی اس کو کھلانے کی غرض سے شکار کیا تھا تو محرم کے لئے اس کا کانا ناجائز ہے اور اگر اس نیت سے شکار نہیں کیا تھا تو جائز ہے۔

سفیان ثوری اور سلمیٰ بن واہب کا استدلال "وَحُرْمَةُ عَيْنِكَ صَيْدُ الْبَرِيَّةِ مَا دُمْتَ حُرْمًا كَاطْلَاقٍ" سے ہے کہ اس میں "صید لاجلہ اولاً کی کوئی تفریق نہیں کی گئی، نیز ان کا استدلال اگلے باب (باب ما جاء في كراهية لحم الصيد للمحرم) میں حضرت معب بن جثنمہ کی روایت سے بھی ہے: "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ بِالْأَبْوَاءِ أَوْ بَوْدَانَ، فَأَهْدَى لَهُ حَارًا وَحَشِيًّا فَوَدَّ عَلَيْهِ فَلَمَّا رَأَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَافَى وَجْهَهُ مِنْ انْكَرَاهِيَةِ فَعَالَ: إِنَّهُ لَيْسَ بِنَارِدٍ عَلَيْكَ وَلَكِنَّا حُرْمٌ"

لیکن اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ اول تو اس میں یہ تصریح نہیں کہ وہ حمار وحشی ملا ہوا تھا، ہو سکتا ہے کہ انہوں نے زندہ پیش کیا ہو، جیسا کہ ترمذی کی روایت کا ظاہر بھی ہے اور زندہ کا شکار قبول کرنا محرم کے لئے جائز نہیں، دوسرے اگر مان لیا جائے کہ وہ شکار کیا ہوا مقتول حمار وحشی تھا تو ہو سکتا ہے کہ اپنے سزا اللذرائع اس کو رد فرمایا ہو۔

سے مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۳۰۳ و ص ۳۱۲) مرتب

سے اور بخاری کی روایت سے بھی متبادر یہی ہے بلکہ امام بخاری نے توجہ یہ روایت اپنی مجموعہ میں ذکر کی تو اس پر یہ ترجمہ الباب قائم کیا "باب إذا أهدى للمحرم حماراً وحشياً حياً لعينيه" بخاری (ج ۱ ص ۳۰۳) ابن ماجہ ص ۱۰۲

موظا امام مالک کی روایت کا ظاہر بھی یہی ہے، دیکھئے (ص ۳۰۳ و ص ۳۱۲) ما لا يجوز للمحرم أكله من الصيد مسلم کی بعض روایات سے متبادر یہی ہے، دیکھئے (ج ۱ ص ۳۰۳) باب تحريم الصيد المأكول البري ص ۱۴ سے چنانچہ مسلم کی بعض روایات سے ہی معلوم ہوتا ہے، اس کی ایک روایت میں "أهديت له من لحم حمار وحش" ایک میں "أهدى بالصعب بن جثامة إلى النبي صلى الله عليه وسلم رجل حماراً" ایک میں "عجز حمار وحش يفتخر دماً" اور ایک میں "شق حمار وحش" کے الفاظ آئے ہیں۔ دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۰۳) باب تحريم الصيد المأكول البري -

امام شافعی کتاب الاہم فرماتے ہیں "حدیث مالک أن الصعب أهدى حماراً؛ أهدت من حدیث من روی أنه، أهدى لحم حمار، وقال الترمذی، روی بعض أصحاب الزهري في حدیث الصعب لحم حمار وحش" و غیر بعض نقل "فتح الباری (ج ۴ ص ۳۰۳) باب إذا أهدى للمحرم حماراً وحشياً حياً لم يقبل. (بنیما شیعہ اگلے صفحہ)

اگر ملاقات کا استدلال حضرت باہر کی حدیث باجائے ہے " عن النبي صلى الله عليه وسلم قال :
صيد البقر لحر حلال وانتم حرور ما لو تصيدوه اؤتصد لكم "

(بقية حاشیہ صفحہ گذشتہ) مذکورہ کلام کی روشنی میں اگر ترتیبی کے لڑنے پر عمل کیا جائے تو حنفیہ کی یا سبب بن
جسار کی روایت کا جواب واضح ہے یعنی زندہ شکار کا قبول کرنا محرم کے لئے جائز نہیں تھا اس لئے آپ نے رد فرمایا۔

علامہ مرتضیٰ فرماتے ہیں: یحتمل ان يكون الصعب احسن الحمار مذبحاً حاشى قطع منه عضواً بجهنم اجنبا

صراطه عليه وسلم فقدّمه له ، فمن قال : "أهدى حماراً " أراد بتمامه مذبحاً لاحقاً ، ومن قال لحم

حماراً أراد ما قدّمه للنبي صلى الله عليه وسلم ، قال : ويحتمل ان يكون من قال : "حماراً " أطلق واراد بعضه

بمآزاً ، قال : ويحتمل أنه أهداه له حياً ، فلما رآه ، عليه ذكاه وأثاه بعضونه فلاناً أنه إنما ذاه عليه لعن

يخص بجلسته فأعلمه بامتناعه ان تحاكم الجزء من الصيد حكماً لكل ، والجمع مما أمكن أولى من ترويه بعض

الروايات . فتح الباری (ج ۴ ص ۲۵) باب إذا أهدى لحم حمر .

اب اگر تطبیق کو اختیار کیا جائے تو اس متن میں بھی حنفیہ کے جواب سے یہی ہے تو آپ کو زندہ مار دینی پیش کیا گیا اس کو تو

آپ نے اس لئے رد فرمایا کہ زندہ شکار کا قبول کرنا محرم کے لئے جائز نہیں اور بعد میں جب کٹ کر پیش کیا گیا تو اس کو آپ نے سداً للذائق

مخ فرمایا۔ (کما أحباب به الشيخ البنوری فی الطبائین ج ۱ ص ۱۲۱) اور یہی ممکن ہے کہ آپ کے علم میں یہ بات ہو کہ اس شکار

میں کسی دوست کو فروغ نہ شایر تھا اور اذاً صعب پیش کر کے اس کے لئے رد فرمایا (کما أحباب به الشيخ السهاسفوری فی

بذل المجهود ج ۱ ص ۹) باب لحم الصيد لحم حر . طبع دارالکتب صلیبیہ بیروت

تمام روایات اس پر متفق ہیں کہ آپ نے گوشت صعب بن جسار کو کھلوا دیا تھا ، العبر ابن وہب اور یحییٰ بن سعید نے سعید بن جبیر سے روایت

کی ہے " ان الصعب أهدى للنبي صلى الله عليه وسلم لحم جزء حار وحش وهو بالحقفة فأكل منه وأكل القوم قال البيهقي ، ان

كان هذا منقولاً فلعله ذاه الموت وقبل اللحم . فتح الباری (ج ۴ ص ۲۵) باب إذا أهدى حمر حر

ایسا لگا ہے یہی بات کو اختیار کیا گیا تو صعب بن جسار کی روایت سے حنفیہ پر ترا عرض نہیں ہو سکتا اس لئے کہ مطلب یہ

ہوگا کہ محرم کے لئے زندہ شکار کا قبول کرنا جائز نہیں گوشت کھانے کے لئے قبول فرمایا کہ یہی آپ کی پاسی دست موم کی عادت و نذات

و اشارہ کا دخل تھا ۔ لیکن یہ بیستہ ذوال توجہ ہاں تمام روایات کو چھوڑنا لازم آتا ہے جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے گوشت

رد فرمایا تھا ، یہی وجہ ہو کہ اس ترمیم کے بار میں حافظ فرماتے ہیں : وقطعة اللحم نظره فتح الباری (ج ۴ ص ۲۵) ۔ بعد میں حافظ نے

تمام روایات سے اپنے مسلک کے مطابق تطبیق بھی دی ہے ۔ حنفیہ کے مسلک کے مطابق تمام روایات میں طرف تطبیق ہو سکتی ہے کہ اذاً آپ

کی خدمت میں زندہ حمار پیش کیا گیا ، آپ نے اس کو رد فرمایا لعدم جواز محرم ، بعد میں اس کا گوشت پیش کیا گیا ، آپ نے اس کو بھی

اس قسم کی بنا پر رد فرمایا کہ کسی دست موم سے نہ لیا یا اشارہ ذوال ذائقہ اس شکار میں حضرت عیسیٰ کی مدد ہے ، بعد میں جب آپ

کو اس کی کھین پر لگا کر اس کو کھین سے تو آپ نے اس کو قبول فرمایا " اذاً ناول فرمایا کافی روایۃ البيهقي . والله سبحانه وتعالى

أعلم ۲ شمس الشریعتی عن الشرح

نہ قال الشيخ البنوری رحمہ اللہ فی المعارف (ج ۱ ص ۲۱) ومسئلة سدا الذرائع من أهم مسائل أصول الفقه

والحنفية والشافعية لعدم ذكوهما ، وإنما يدركه حال الكنية ، وسئلت بهما في كنية كثيرة أوجبته أن لا يكون

للمكرم منها شيء في الشريعة ، وإنما ينعى فلا يتوشل به بل المنع منه ، مثل لحم الفاروق وابن مسعود رضي الله

عنه لجنب كنيته لا يكون مؤدياً إلى التخصيم عند أوفى البرد = ۲ مرص

(حاشیہ صفحہ ۱۰۱)

سہ الحدیث آخر ص . ابو داؤد (ج ۱ ص ۲۵) باب لحم الصيد لحم حر ، والنسائی (ج ۲ ص ۱۵) اذاً اشار لحم حر

فقتله الحلال ۲ مرتب

حظیہ کا استدلال اسی باب میں حضرت ابو قتادہ کی روایت سے ہے "اذا كان مع النبي صلوات الله عليه وسلم حتى اذا كان ببعض طريق مكة تخلفت مع اصحاب له عمرين وهو خير عمره ، فرأى حمراً وحشياً ، فاسترى على فرسه ، فسأله اصحابه ان يناولوه سوطة ، فأبوا ، فسألهم رموه ، فأبوا عليه ، فآخذ فسند على الحمار فقتله ، فأكل منه بعض اصحاب النبي صلوات الله عليه وسلم وأبى بعضهم ، فأدركوا النبي صلى الله عليه وسلم فسألوه عن ذلك ، فقال : إنما هي طعمة أطلعكمو الله" اسی حدیث کے بعض طرق میں یہ تفصیل ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتویٰ دینے سے پہلے صحابہ کرامؓ سے پوچھا "أشربتم أو أعتدتم أو أضدتتم؟" جب صحابہ کرامؓ نے ان سوالات کا جواب نفی میں دیا تو آپؐ نے کھانے کی اجازت دیدی ، اگر اس میں سائنڈ کی نیت پر بھی ماذ ہوتا تو جس طرح آپؐ نے دوسرے صحابہ کرامؓ سے سوال کیا تھا اسی طرح سے حضرت ابو قتادہؓ سے بھی دریافت فرماتے کہ تم نے کس نیت سے شکار کیا تھا؟ پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ حضرت ابو قتادہؓ نے یہ حاد وحشی صرف خود کھانے کے لئے شکار نہیں کیا تھا بلکہ تمام رفقاء کو کھلانے مقصود تھا۔ اس کا اثر بخاری

۱۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (۱۵) ۲۳۵ (۱۵) ابواب البعرة ، باب إذا صاد الحلال فأهدى للحرم
الصيدا كلف۔ و باب إذا رأى الحرم صيداً فضعه أو افطن للحلال۔ و باب لا يبيع المحرم الحلال في تسلط
الصيد۔ و باب لا يشتر المحرم إلا الصيد لكن ببطاوة الحلال (۱۵) ۳۳۴ (۱۵) كتاب الهبة ، باب من
استوهب من اصحابه شيئاً و (۱۵) ۳۳۵ (۱۵) كتاب الجهاد ، باب ما يلزم الفرض والحمار و (۱۵) ۳۳۶ (۱۵) كتاب الجهاد ، باب
ما قيل في الرجاج و (۱۵) ۳۳۷ (۱۵) كتاب الأطعمة ، باب تعرق العنبد ، و (۱۵) ۳۳۸ (۱۵) كتاب الذبايح والصيد
والقمية ، باب ما جاء في التصيد ، و باب التصيد على الجمال۔ و أخرجه السلم فی صحیحہ (۱۵) ۳۳۹ (۱۵) باب
باب تحريم الصيد المأكول البري۔ و مالك في الموطأ (۱۵) ۳۳۹ (۱۵) ما يجوز للحرم أكله من الصيد
البحري في سننہ (۱۵) ۳۳۹ (۱۵) باب تحريم الصيد للمعمر والنساء في سننہ (۱۵) ۳۳۹ (۱۵) ما يجوز للحرم أكله من الصيد ۱۲ مرتبہ عنہ
سلفہ کہنا والصحیح لیسلم (۱۵) ۳۳۹ (۱۵) باب تعویب الصيد المأكول البري فی روایۃ شیبہ۔ قال شیبہ ، ولا يذكرنا
قال ، أعتدت أو قتال) أضدتم۔ مسلم ہی کی ایک روایت میں "هل منكم أحد أمره أو أشاطال لبئشئ قالوا : لا
أورايك روايت میں" هل أشار اليه إنسان منكم أو أمره بشئ قالوا : لا يا رسول الله! "کے الفاظ آتے
بجیل (۱۵) ۳۳۹ (۱۵) اور بخاری کی ایک روایت میں "هل منكم أحد أمره أن يجعل عليها أو أشار إليها قالوا : لا
کے الفاظ آتے ہیں (۱۵) ۳۳۹ (۱۵) باب لا يبيع المحرم إلا الصيد لكن ببطاوة الحلال (۱۵) ۳۳۹ مرتب
سلفہ (۱۵) ۳۳۹ (۱۵) و (۱۵) ۳۳۹ (۱۵) كتاب الهبة ، باب من استوهب من اصحابه شيئاً ۱۲ مرتب

کی روایت سے ہوتی ہے فرماتے ہیں "کنث یوماً جالساً مع رجال من أصحاب النبی
صلوات اللہ علیہ وسلم فی منزل فی طریق مکة ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نازل أمّاناً والمؤمن
محمرون وأنا غیر محمور، فأبصر واحمراً وحشياً وأنا مشغول أخصفت نعلی فلم یؤذونی
بہ و أحبوا لوائی أبصرته، فالتفت فأبصرته فمکت إلى العیس فاسرجته فدرکت
ونسیت السوط والرمح، فقلت لهم ناولونی السوط والرمح، فقالوا: لا والله لانینک علیہ
بشئ، فنضبت فزلت فأخذتھما ثم رجبت فشدت علی المحار فعفرته، ثم جنت بہ و
قدمات فوقوا فیہ یا کلونہ ثم إنہم شکوا فی أکلھما إیاءہ ومحمور، فرجنا وغبأت
(أی أخفيت) العمد معی، فأدركنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، فسألناہ عن ذلك، فقال:
معکم بشئ فقلت: نعم فناولتہ العمد، فأكلھا حتی نفذھا وھو محمور"

اس میں خطا کی یہ الفاظ سے ظلم ہوتا ہے کہ حضرت ابو قتادہ نے محمد بن کی جانب سے
شکار کی رغبت کو محسوس کیا تو ان کے لئے حمار وحشی شکار کیا۔
جہاں تک حضرت جابرؓ کی حدیث بائبل تعلق ہے سو حنفیہ کی طرف سے اس کے مختلف جوابات دیئے
گئے ہیں۔

پہلا جواب یہ ہے کہ حضرت ابو قتادہ کی حدیث حضرت جابرؓ کی حدیث کے مقابلہ میں سنۃ اقرنی
اور اصح مافی الباصیر، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی حدیث میں مطلب تکمیل نہیں ہے، ابو زرعہ، ابن حبان اور
امام دارقطنی نے اگرچہ ان کی توثیق کی ہے لیکن ابن سعد ان کے بارے میں فرماتے ہیں "کثیر الحدیث
لہ صحیح بخاری کی ایک روایت میں یہ الفاظ بھی آئے ہیں "فبینا أنا مع أصحابہ (صلوات اللہ علیہم) ینسک بعضهم
إلی بعضی تنظرت فإذا أنا بحمار وحش فقلت علیہ" (ج ۱ ص ۲۳۵، باب إذا صاد الحلال فأهدى الحرم (الصيد المکمل)
اور سلم کی ایک ایت میں یہ الفاظ ہیں "فبینا أنا مع أصحابہ (صلوات اللہ علیہم) بیضک بفسهم لئلا یذنبوا فإذنا بحمار
وحش فقلت علیہ" (ج ۱ ص ۲۳۵، باب تھربوا (الصيد المکمل) البیہی)

علازہ بتوری رملہ اللہ علیہما سیرا تہی، نکات الضعک لأجل أنهم محرمون، وكانهم أرادوا أن یظن
لہ أبو قتادہ لیسطاد هو، فكان هو اسطاد لأجلہم" معارف السنن (ج ۲ ص ۳۶۳) ۱۲ مرتب
۳۵ (هو) ابن عبد اللہ بن الخطاب بن حنظل بن الحارث بن عبید بن عمرو بن عزی وول المخزومی، وقیل یلسط
المطلب فی نسبه، وقیل لہما اثنان - تمہذیب التہذیب (ج ۱ ص ۱۲) ۱۲ م
۳۵ تمہذیب التہذیب (ج ۱ ص ۱۰۱ و ۱۰۲) ۱۲ م

دلیس صحیح بحریثہ " اور حافظ فرماتے ہیں " صدوق کثیر التذلیس والاسمائل " اور ابوہاتم فرماتے ہیں " کثیر سمع من جابر " خود امام ترمذی فرماتے ہیں " المطلوب لا نعرف له سماعاً عن جابر " مختصر یہ کہ اول تو ان کی توثیق و تسمیہ میں اختلاف ہے، اس کے علاوہ یہ حدیث منقطع بھی ہے جبکہ حضرت ابو قتادہ کی حدیث میں ذکر زور و زجر کا کوئی راوی ہے اور نہ اس میں انقطاع کا شبہ ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کے بعض طرز میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث کے الفاظ یہ ہیں " تَسِيدُ الْبَرِّ لَكُمْ حَلَالٌ مَالُهُ تَسِيدُوهُ اَوْ يَسَادُ لَكُمْ " اس صورت میں معنی باطل بدل جاتے ہیں، کیونکہ " اَوْ " بمعنی " اِلَّا " ہوگا اور اس کے بعد " اَنْ " مقدر ہوگا اور تقدیر یوں ہوگی " مَالُهُ تَسِيدُوهُ اِلَّا اَنْ يَسَادَ لَكُمْ "۔

۱۔ میزان الاعتدال (ج ۴ صفحہ ۲۵۴، رقم ۲۵۴۵)۔ اور حافظ تہذیب تہذیب (ج ۱۰ صفحہ ۱۰۷) میں نقل کرتے ہیں " وقال ابن سعد: كان كثير الحديث وليس صحيحاً بحديثه لأنه يرسل كثيراً وليس له في جماعة أصحابه يد لسوق " ۱۲ مرتب

۲۔ تقریب التہذیب (ج ۲ صفحہ ۲۵۴، رقم ۲۵۴۵) ۱۲ مرتب

۳۔ حافظ تہذیب تہذیب (ج ۱۰ صفحہ ۱۰۷) میں نقل کرتے ہیں " قال ابن أبي حاتم في المعجمين عن أبيه: لم يسمع من جابر ولا من زيد بن ثابت ولا من عمران بن حسين ولم يدر لك أحد من الصحابة إلا سهل بن سعد ومن في طبقتك " ۱۲ مرتب۔

۴۔ کافی الباب ۱۲

۵۔ امام شافعی حضرت جابر کی روایت کے بارے میں فرماتے ہیں " هذا أحسن حديث روي في هذا الباب وأقرب " کذا نقل الترمذی فی الباب۔

۶۔ سنن بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: قال شيخنا: والمؤمن حديث أبي قتادة وهو حديث الصحابيين أقول: وقد علمت حال إسناده وما فيه من المفاضل فكيف يكون أحسن؟ والله أعلم " معارف السنن (ج ۲ صفحہ ۳۳۳) ۱۲ مرتب

۷۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ صفحہ ۲۵۴) کتاب المناسل، باب لحم الصيد للحرم۔ وسنن نسائی (ج ۲ صفحہ ۱۰۷) إذا أثار الحرم إلى الصيد قتلته الحلال ۱۲

۸۔ چنانچہ صاحب بذل الجہود فرماتے ہیں: " وقد ايدى يد الحنفية فانظروا " أو " الواقعة لهمنا معنى " إلا أن " استثناء من المفهوم المتقدم، فإن قول " ماله تصيده " بمعنى الاستثناء، فكأنه قال: " لحم الصيد لكم والإعراء حلال إلا أن تصيدوه " إلا أن يصاد لكم " فيكون الاستثناء الثاني من مفهوم الاستثناء الأول "۔

بذل الجہود فی حدیث ابی داؤد (ج ۱ صفحہ ۲۵۴) باب لحم الصيد للحرم ۱۲ مرتب

تیسرا جواب یہ ہے کہ اگر "أَوْيَصِدْ لَكُمْ" ہی کی روایت لی جائے تب بھی یہ اسی طرح سب سے زیادہ
 کے لئے ہو سکتی ہے جس طرح صعب بن جسامہ کی روایت، اور زیادہ سے زیادہ نہیں تشریحی پر
 محمول ہے۔

چوتھا جواب یہ ہے کہ "أَوْيَصِدْ لَكُمْ" کے معنی یہ ہیں کہ "أَوْيَصِدْ بِأَعَانَتِكُمْ أَوْ بِإِشَارَتِكُمْ
 أَوْ دَلَالَتِكُمْ"۔ واللہ اعلم

قولہ: مع اصحاب لہ محرمین و هو غیر محرم" شرح اس بارے میں حیران
 رہے ہیں کہ حضرت ابوقتادہؓ داخل میقات میں غیر محرم کیسے تھے؟ وقد اشکل ذلك على
 المغنیه والشافعية جميعاً۔ چنانچہ اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔ سب سے بہتر جواب
 طحاویؒ حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے، وہ فرماتے ہیں "بعث رسول الله
 صلوات الله عليه وسلم أبا قتادة الأنصاري على الصدقة فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وانطلق
 وهو محرمون حتى نزلوا عسفاً فإذ هم بحمار وحش قال وجاء أبو قتادة وهو حلال الجوار"

سلفه والجهاب لغامس: أن اللام (فريصدكم) ليس في معنى "الأجلكم" بل هي للتوكيد كما في قوله: بت
 له ثوباً، واشترىك له لحماً، وإرادته احتل كلا الوجهين لم يوتجج في الحمل على الوجه الأول" معارف احسن 76
 ص 13 (376)

سلف علامہ عینیؒ کہتے ہیں: "وقال القشيري في الجواب عن عدم إحرام أبي قتادة: يحتل أنه لم يكن مُريدًا
 للجهاد، أو أن ذلك قبل تسقيت المواقيت، ونزعهم المنذرى أن أهل المدينة أرسلوه إلى سيدنا
 رسول الله صلى الله عليه وسلم يفتونهم أن بعض العرب ينوي غزوة المدينة، وقال ابن التين: حيثما أنه
 لم ينو الدخول في مكة وإنما صلب النبي صلى الله عليه وسلم ليكثر جمعه، وقال أبو عمر: يقال إن أبا قتادة
 كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ومجهد على طريق البحر عمارة العدة فلذلك لم يكن معها إذا اجتمع
 مع اصحاب لأن نزعهم لم يكن واحداً" عمدة القاري (ج 1 ص 181) باب ما إذا صاد الحلال فأهدى للغير الصيد
 أكله 13 مرتب

کہ (ج 1 ص 181) باب الصيد يذبحه الحلال فالحلل هل للغير أن يأكل منه أم لا؟ 13 م
 کہ چنانچہ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: قلت: أحسن الأجربة ما ذكر في حديث أبي سعيد الخدري رضي الله
 تعالى عنه - عمدة (ج 1 ص 181)

اور علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: وهذا أقوى من كل ما قيل فحصل هذا الإشكال لأن مصر به في نفس الحديث
 معارف (ج 1 ص 181) 13 مرتب

جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ابو قتادہؓ مدینہ سے مکہ کے ارادہ سے نہیں چلے تھے بلکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو بعض علاقوں سے زکوٰۃ وصول کرنے پر مامور فرمایا تھا، جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحابؓ مکہ مکرر روانہ ہوئے تو راستہ میں ابو قتادہؓ بھی مل گئے، شکار کا مذکورہ واقعہ اسی وقت پیش آیا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

باب ماجاء فی صید البحر المحرم

خروجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة اذ عمرة فاستقبلنا رجل

من جرادة، فبعلنا نغزبه بسيطانا وعصيتنا، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: كلوه فان من صيد البحر. سمعته في شكار محرم کے لئے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جازر سے، العبتہ ٹڈی کے بارے میں ابوسید اصطخریؓ وغیرہ کہتے ہیں کہ وہ بھی صید البحر میں داخل ہے۔ ان کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

لیکن جہور کے نزدیک ٹڈی صید البحر میں سے ہے اور اس کے شکار پر جزا واجب ہے۔ ان کا استدلال مولانا امام مالک میں حضرت عمرؓ کے اثر سے ہے **لَمْ يَكُنْ فِيهِ مِنْ جَرَادَةَ** "نیذ مولانا امام مالک ہی میں حضرت عمرؓ کے ایک اور اثر میں **المعلم**

له الحديث أخرجه أبو داود (۵۱۱۵) باب الجراد للمحرم وابن ماجه فسننه (۵۲۲)

أبواب الصيد، باب صيد الخيتان والجراد ۲۱۳

سأه أجل نكح صيد البحر وعلقامة متاعا كثر وللشيتانة. (سورة مائدہ آیت ۹۵) پ ۱۱۳

سأه ابن المنذمة حضرت ابن عباسؓ، کتب جبار اور عروہ بن زبیر کا مسکن بھی یہی نقل کیا ہے۔

امام احمدؓ نے بھی اس پر بحین دور دیا ہے، یہ ایک بکر اس کا شمار صید البحر میں ہے اور اس میں کوئی جزا نہیں اور ایک

بکر اس کا شمار صید البحر میں ہے اور اس میں جزا ہے۔ دیکھیے المعنی (۳ ص ۵۵۵) باب الفدیہ و جزاء الصید افضل الخاسر ۱۱۳

سأه دیکھیے المعنی (۳ ص ۵۵۵-۵۰۹) ۱۱۳

سأه مولانا امام مالک (مسئلہ) فدیہ من اصاب شیتا من الجراد وهو محرم۔ پوری روایت اس طرح ہے

من عجمی بن سعید أن رجلا جاء إلى مصر من الخناب سأل عن جرادة قتلتها وهو محرم، فقال عمر كعب: تعال

حتى نعلم فقال كعب: درهم، فقال عمر: إنك لتحب الدرهم، لفرقة خين من جرادة: بيتة ماشية من صفر

قبضۃ من طعامہ کے الفاظ آتے ہیں، امام شافعی نے حضرت ابن عباسؓ سے بھی قبضۃ
(فی الجراد) قبضۃ من طعامہ کی روایت نقل کی ہے۔ ذکرہ الحافظ فی التلخیص
جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو وہ جمہور کے نزدیک ابوالمہزمؓ بن سنیان

(بقیہ راضیہ ص ۱۰۸) مؤطا امام مالک کی مذکورہ روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت کعب احبار کا مسک
بھی وہ نہیں جو ابن المنذر نے بیان کیا ہے کہ وہ میز الجرحی سے ہے بلکہ ان کا مسک ان کے مطابق ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ
ان کا مسک پہلے وہی ہوا اور بعد میں اس سے رجوع کر لیا ہو۔ وائش اعلم ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۱۰) سلمہ مؤطا امام مالک (مشکوٰۃ) فذیۃ من اصاب شیئاً من الجراد وهو محرم۔ پوری
روایت اس طرح ہے "عن زید بن اسلم ان رجلاً جاء إلى عمر بن الخطاب، فقال يا أمير المؤمنين إن
أصبحت جرادات بسروى وأنا محرم، فقال له عمر، أطلعوا قبضۃ من طعامہ ۱۲ م

سلمہ (ج ۲ مشکوٰۃ) باب محرمات الإحرام، آثار الباب۔ خناجق حافظ لکھتے ہیں "وَأَمَّا (أثر) ابن عباس
فرواه الشافعي والبيهقي من طريق القاسم بن محمد قال: كنت عند ابن عباس فسأله رجل عن جراد
قتلها وهو محرم، فقال ابن عباس: فيها قبضۃ من طعامه وورعاه سعيد بن منصور من هذا الوجه وسند صحيح"
مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابن عباسؓ کا یہ اثر بھی منقول ہے "عن القاسم قال سئل ابن عباس عن المجرور

يعيب الجراد، فقال: نورة خير من جرادة (ج ۴ مشکوٰۃ) فی المجرور يقتل الجراد
مصنف عبدالرزاق میں حضرت ابن عباسؓ کا یہ اثر بھی منقول ہے "أد في ما يصيبه المجرور الجراد وليس فيما
دونها جزاء، وفيها نورة" (ج ۴ مشکوٰۃ، رقم ۸۲۵) باب المجرور والجراد۔

ان تمام آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا مسک بھی جمہور کے مطابق ہے لکن انقلد ابن المنذر، یہ بھی
ممکن ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا مسک پہلے ہی ہو کہ جراد صید الجرحی سے ہے لیکن بعد میں انہوں نے اس سے رجوع کر لیا ہو
ما نفظ نے ابن ابی شیبہ کے حوالے سے حضرت ابن عباسؓ کا اثر بھی نقل کیا ہے۔ عبد اللہ بارق لکھتے ہیں "كان ابن عمر يقول:
في الجراد قبضۃ من طعامه" اور سعید بن منصور کے حوالے سے ایک اور روایت نقل کی ہے، ابویسہ ابن مرقہ کے بارے میں فرماتے
ہیں "أنه سئل في الجراد بقرة" التلخیص الجبر (ج ۲ مشکوٰۃ) باب محرمات الإحرام، آثار الباب ۱۲ مرتب عن
سلمہ ابوالمہزم بن عبد اللہ بن الزہراء المکسوفی، القیمی، البصری، اسعد زید، وقیل، عبد الرحمن بن سنیان، متروک،
من الثالثة (الطبقة الوسطى من التابعين) — تقریب التہذیب (ج ۲ مشکوٰۃ، رقم ۱۱۱)

حافظ ذہبی ان کے بارے میں فرماتے ہیں: منفقوه، وهو یکنیتہم أشهر، روعه شعبة ثم تركه "روى عنه
حسين المعلم وعبد الوارث وجماعة، منقده ابن معين، وقال الشافعي متروك، قال ابن عدي:
ما يرويه غير محفوظ، وقال مسلم: سمعت شعبة يقول: رأيت أبا المہزم ولوليعن جرحاً لوضع حدیثاً
وقال أيضاً سمعت شعبة يقول: كان أبوالمہزم مطروحاً في مسجد ثابت، لوأعطاہ انسان فلما لحدثہ
سبعین حدیثاً — حذوا مخلص ما في ميزان الاعتدال (ج ۴ مشکوٰۃ، رقم ۱۱۱) مرتب

کی وجہ سے ضعیف ہے، جو متروک ہے لہذا اس سے استدلال درست نہیں۔
 نیز اگر اس روایت کو درست بھی تسلیم کیا جائے تب بھی آپ کے فرمان ”فانذ من
 صید البحر“ کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ صید البحر کے مشابہ ہے من حیث یحل میتہ ولا یحتاج
 الی الذبح، قالہ علی القاری۔

واضح رہے کہ حدیث باب میں لفظ ”یرجل“ بکسر الراء و سکون الهمیم ہے، وهو من
 الجراد کا لجامۃ الکثیرۃ من الناس۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الضبع یصیدہا المحرم

”عن ابن ابی عمیر قال: قلت لجاہر: الضبع، أصید؟ ھـ قال: نعم؛
 قال: قلت: آکلہا؟ قال: نعم، قال: قلت: أقالہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم؟
 قال: نعم؛ ضبع ایک درندہ ہے جسے فارسی میں ”گفتار“ اور اردو میں ”مہنڈار“ یا ”بجھو“
 کہتے ہیں، حنفیہ کے نزدیک اگر وہ یا اور کوئی درندہ از خود حمل آور ہو اور اسے محرم قتل کر دے
 تو کوئی جزا واجب نہیں اور اگر محرم اسے ابتداءً قتل کرے تو جزا ہے۔ جو زیادہ سے زیادہ

سہ چنانچہ فرماتے ہیں؛ قال العلماء: إنا عاۓہ من صید البحر لانه يشبه صید البحر من حیث
 میتہ ولما قیل من أن الجراد یتولد من الحیتان کالدیدان، ولا یحیی المحرم قتل الجراد، ولزمہ بقتلہ
 قیمتہ اھو ولا یصح التفریم کما لا یصح علی الثانی

البتہ ملاحظہ فرمائیے ترمذی کی روایت با یکے صحیح ہونے کی تقدیر پر روایات تطبیق کی صورت بھی بیان کی
 ہے، فرماتے ہیں؛ أقول: لو صح حدیث ابی داؤد والترمذی المذكور سابقاً کان ینبغی أن یجمع بین الأحادیث
 بأن الجراد علی نوعین بحرئ و برئ، فیعمل فی کل منہما بحکمہ

مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوٰۃ المصابیح (ج ۵ صفحہ ۲۵۵) باب المحرم یجتنب الصید، الفصل الثانی ۱۱۲
 سہ کما فی جمیع البصائر (ج ۲ صفحہ ۱۲)

سہ لہم یخرجہ من أصحاب الکتاب استہ غیر الترمذی، قالہ الشیخ محمد فواد عبد الباقی۔ سنن ترمذی
 (ج ۳ صفحہ ۲۵۵) رقم ۵۵۵) أقول: أخرجه النسائی فی سننہ (ج ۲ صفحہ ۲۵۵) کما بالصید والذباح
 الضبع (و ابن ماجہ و مسندہ) (صفحہ ۲۵۵) ابواب الصید، باب الضبع، تغذیر فی اللفظ ۱۲ مرتب
 سہ البتہ امام شاہو کے نزدیک محرم کے لئے درندہ کو جتاہ قتل کرنا بھی جائز ہے اور قتل کرنے کی صورت میں اس پر کوئی
 جزا نہیں۔ تفصیل کے لئے دیکھئے جلائع الصنائح (ج ۲ صفحہ ۲۵۵) فصل و اما بیان أنواعہ ۴ مرتب

ایک بجزی ہوگی۔ حدیث باب میں اُسے جو سید قرار دیا گیا ہے اس کا مطلب یہی ہے کہ اسے از خود قتل کرنے سے جزا واجب ہے۔

صنوع کی حلت و حرمت | حدیث باب میں "قلت: آكلها؟ قال: نعم" سے صنوع کی حلت معلوم ہوتی ہے، یہ مسئلہ اصل میں تو "كتاب الأظھر" کا ہے، یہاں اتنا سمجھ لیجئے کہ صنوع حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک تمام اور شافعیہ اور حنبلیہ کے نزدیک حلال ہے۔

شافعیہ اور حنبلیہ حدیث باب استدلال کرتے ہیں جبکہ حنفیہ اور مالکیہ کی دلیل وہ احادیث ہیں جن میں کل ذی ناب من السباع، کو حرام قرار دیا گیا ہے، اس کلیہ میں صنوع بھی داخل ہے۔

۱۔ یہ تفصیل مہارن السنن (۶/۲۵۷) سے ماخوذ ہے۔ ۳ مرتب

۲۔ چند روایات درج ذیل ہیں :

(۱) عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: كل ذي ناب من السباع فأكله حرام.

(۲) عن ابن عباس قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كل ذي ناب من السباع وعن كل ذي مخلب

من الطيور.

یہ دونوں روایات صحیح مسلم میں مروی ہیں، دیکھئے (۵/۲۵۷) کتاب الصيد والذبايح، باب تحريم اكل كل

ذی ناب من السباع۔

(۳) عن خالد بن الوليد قال: فرزق مع رسول الله صلى الله عليه وسلم خير فانت اليعود، فشكوا

أن الناس قد أسرعوا إلى حنظله، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ألا لا يحل أموال المعادين

إلا بصتها، وحرام صدكم المعمور الأحمليّة وخيلها وبغالها وكل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطيور.

سنن ابی داؤد (۲/۲۵۷) کتاب الاطعمه، باب ما جاء في كل السباع۔

(۴) عن أبي ثعلبة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن اكل كل ذي ناب من السباع۔

دیکھئے صحیح بخاری (۲/۲۵۷) کتاب الذبايح والصيد والتسمية، باب اكل كل ذي ناب من السباع

وصحیح مسلم (۲/۲۵۷) کتاب الصيد والذبايح، باب تحريم اكل كل ذي ناب من السباع۔ وسنن ابی داؤد

(۲/۲۵۷) کتاب الاطعمه، باب ما جاء في كل السباع۔ وسنن نسائی (۲/۲۵۷) کتاب الصيد والذبايح

باب تحريم اكل السباع۔ وسنن ترمذی (۲/۱۷۷) أبواب الصيد، باب في كراهية كل ذي ناب وذي مخلب

وسنن ابن ماجه (۲/۲۴۲) أبواب الصيد، باب اكل كل ذي ناب من السباع۔ (باقی حاشیہ ص ۱۱۳ پر)

اس کے علاوہ ترمذی اور ابن ماجہ میں خزيمة بن بزیر کی مرفوع حدیث ہے "أول ما أكل الضبع أحدًا"۔ یہ حدیث اگرچہ عبد الحکیم بن ابی الخوارق کی روایت سے منعینہ ہے لیکن "تحريم كل ذي ناب" والی بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

(۵) حضرت ابوالدرداء فرماتے ہیں: "نبی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن کل ذی نسیبۃ وعن کل ذی عیثۃ وعن کل ذی ناب من السباع" رواہ احمد والبخاری باختصاص والطبرانی فی الکبیر، و قال البزار: أسناده حسن۔

(۶) عن ابی امامۃ قال: خرجنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی غزوة غزاهما، فأمر مناویاً، فنادی إن الجنة لأفضل لعاص، ألا وإن العسل لأهلئیت حراماً وکل ذی ناب أو قال کل ذی ظفر، وقریباتہ: وکل سبع ذی ظفر أو ناب۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر فی حدیث طویل تقدّم فی اللجائن، وفيہ لیث بن ابی سلیم وهو ثقة ولكنه مدلس وبقیة رجالہ ثقات۔

مؤخر الذکر دونوں روایات کے لئے دیکھیے مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۳۰۳) کتاب الصيد والذبايح، باب فصل ذی ناب أو ظفر وما نهی عنه ۱۳ رشیہا شرح من عنہ

۱۳ اس بات کی تائید مصنف عبدالرزاق کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے "عبدالرزاق عن الثوری عن سہیل بن ابی صالح قال: جاء رجل من أهل الشام، فسأل ابن السیب عن أكل الضبع، فنهاه، فقال له: فان قومك یا کلونها۔ أو نحو هذا۔ قال: إن قومی لا یعلمون، قال سفیان: وهذا القول أحب إلّی، فقلت لسفیان: فأین ما جاء عن ابن عمر وعلی و غیرها؟ فقال: ألیس قد نهی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن أكل ذی ناب من السباع، فترکها أحب إلّی قال، وبہ يأخذ عبدالرزاق" (ج ۴ ص ۳۰۳)، رقم ۱۷۵۴ کتاب المناسک، باب الضبع ۱۳ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۱۳)

۱۴ ترمذی میں پوری روایت اس طرح ہے "عن حبان بن یزید عن أخیه خزیمۃ بن یزید قال، سألت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن أكل الضبع، فقال: أو یا کل الضبع أحد؟ وسألتہ عن أكل الذئب، فقال: ویأكل الذئب أحد فیہ خیر" (ج ۳ ص ۱۰۳) أبواب الأضغمة، باب ما جاء في أكل الضبع۔ اور ابن ماجہ کی روایت اس طرح ہے "عن خزيمة بن یزید قال: قلت یا رسول اللہ! ما تقول فی الضبع، قال: ومن یا کل الضبع؟" (ص ۲۳) أبواب الصيد باب الضبع ۱۳ مرتب

۱۵ عبد الحکیم بن ابی الخوارق: بضم المیم وبالفتح المعجمة، أبو أمیة العلوی البصری، نزہل مکة، واسم أبیہ قیس، وقیل: طارق، صنیت اللہ: تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۱۰۵، رقم ۱۷۵۵)

۱۶ پر درس ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۳) باب النہی عن البول قائم کے تحت کلام مذکور ہے، مزید تفصیل کے لئے دیکھیے میزان الامتک (ج ۲ ص ۱۰۱، رقم ۱۵۴۵) و تہذیب التہذیب (ج ۶ ص ۲۴۵ تا ۲۴۶)

احادیث اس کی توثیق میں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس میں فقہ امتبار سے دو اشکالات ہیں اول تو یہ کہ کبھی بن سعید قطان نے کہا ہے کہ اس کے راوی ابن ابی عمار نے اس کو مرفوعاً روایت کر کے ضعیف کی ہے، دراصل یہ حدیث حضرت عمرؓ پر موقوف تھی، خود امام ترمذیؒ نے بھی جریر بن عازمؒ کے سوا اسے اس کا موقوف ہونا یا کیا ہے، لیکن بعد میں حدیث باب کو اصح قرار دیا ہے، بہر کیف اس میں رفع اور وقف کا اختلاف موجود ہے۔
دوسرے یہ حدیث سنن ابی داؤد میں آئی ہے اور اس میں کھانے کا کوئی ذکر نہیں، پوری روایت اس طرح ہے: "عن جابر بن عبد اللہ قال: سألت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الضئیع، فقال: هو صید، ويجعل فيه كبش إذا صاده المحرم"

ان وجوہ کی بنا پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی راوی نے ضئیع کے صید ہونے کا مطلب یہ سمجھا کہ وہ طلال ہے حالانکہ شکار حرام جانوروں کا بھی ہوتا ہے۔ اور اس بنا پر سماعاً اکل والا حصر بجا آیا۔
لہ اس کے علاوہ حضرت علیؓ کرم اللہ وجہہ سے ایک ایسی مرفوع روایت مروی ہے جس میں ضئیع "کی صراحت نہ تھی"۔
۱۰۶۰۳۵ "فہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الضئیع وعن النکب وکسب الحجام ومهر البخی (الدودق) کنز العمال (۲۰: ۲۰۰) کتاب المعیشتہ، الضئیع ۱۲ مرتب

تہ دیکھئے معارف السنن (۶ ص ۳۱۵) ۱۲

تہ (۵ ص ۲۰۵) کتاب الأکلعة، باب فی أکل الضئیع ۱۲

کہ علامہ ابن قدامہؒ نے صید ہونے کی تین شرائط بیان کی ہیں فرماتے ہیں: "والصید: ما جمع ثلاثة أشياء وهو أن يكون مباحاً أكله، لا مالك له، منتقاً المعنى (۳ ص ۵) باب الفدیة وجزاء الصید الفصل الرابع۔"

معلوم ہو گا کہ ان حضرات کے نزدیک صید کے لئے کون اللم ہونا ضروری ہے اور حدیث باب میں ضئیع "کو صید قرار دیا گیا ہے، اول تو اس میں کھانے کا صراحتاً ذکر ہے، دوسرے جس روایت میں اکل کا ذکر نہیں اس میں بھی لفظ صید کی وجہ سے ضئیع حلال اور کول اللم قرار پائے گا

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ صید کول اللم کے ساتھ خاص نہیں بلکہ کول اللم اور غیر کول اللم دونوں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے چنانچہ شریعہ سے

صید الملوك أرناب وشالب وإذ أركبت فصيدى الأبطال

۱۱۱ ہاؤڈی نے اس شعر کی نسبت حضرت علیؓ کو ہمشوہب کی طرف کی ہے، کافی نسبتاً لاریہ، دیکھئے معارف السنن (۲ ص ۱۲) مرتب معنی منہ

نیز حافظ اردبیلی فرماتے ہیں کہ عبدالرحمن بن ابی عمار نقل حدیث میں زیادہ مشہور نہیں اور ثقاہت کی بنا لغت میں ان کی روایت مقبول نہیں جبکہ حدیث باب منسخر النبی سے مروی ہے اور کل ذی ناب من التبایع والی حدیث بلاشبہ ثابت اور صحیح ہے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الاغتسال لدخول مکة

عن ابن عمر قال، اغتسل النبی صلی اللہ علیہ وسلم لدخول مکة بفتح ^{بہ}۔
یہ حدیث اگرچہ سنداً ضعیف ہے، مگر ترمذی نے اسے قبول کر لیا ہے، ایک تو اس لئے کہ یہ مؤید بالتعامل ہے، دوسرے اس لئے کہ فضائل میں حدیث ضعیف بھی مقبول

عبدالرحمن بن عبداللہ بن اُبی عمار لکنہ ما علمت بہ بأساً۔ میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۵۹۷)، رقم ۱۲ (۱۳۱۷)

سکھ قال الحافظ علاء الدین الترمذی فی "المیض النقی" (۲ - ۲۲۵)؛ حدیث النبی عن کل ذی ناب من السباح صحیح ثابت مشہور مروی عن عدۃ طرق، فلا تعارض بہ حدیث "الضمیم صید" لکنہ انفرج بہ عبدالرحمن بن اُبی عمار، ولیس ہو مشہور بتدل العلم، ولما من یحتج بہ إذا خالف من هو أثبت منه، کذا قال صاحب التمهید "معارف السنن" (۲ ص ۲۹۷) ۱۲ مرتب

سکھ لم یخبر بہ من أصحاب الکتاب الستة غیر الترمذی - قالہ الشیخ محمد فواد عبدالباقی سنن ترمذی (۳ ص ۲) رقم ۱۲ (۵۹۷)

سکھ ہی من وضع بکمر، وقیل: واد دفن بہ عبد اللہ بن عمر، وهو أيضاً ما أنظعه النبی صلی اللہ علیہ وسلم عظیم بن الحارث - مجمع بحار الانوار (ج ۳ ص ۳۱) ۱۲ مرتب

سکھ چنانچہ وہ بتاتے ہیں؛ وعبدالرحمن بن زید بن اسلم ضعیف فی الحدیث، متفقہ أحمد بن حنبل وعلی بن المدین وغیرہما ولا یفرن هذا الحدیث من فوقاً إلا من حدیثہم ۱۰ مرتب

سکھ تعامل اور تعلق بالقبول کی وجہ سے حدیث ضعیف صحیح کے درجہ میں آجاتی ہے، یہ قاعدہ درس ترمذی (ج ۱ ص ۱۶۷) میں "امادیت کی تصحیح و تضعیف کے اصول و قواعد" کے تحت وضاحت کے ساتھ ذکر کیا جا چکا ہے، مزید تفصیل

کے لئے دیکھیے "الأجوبة المفصلة للأسئلة العشر الكاملة" للعلامة الکنزئی (ص ۵۲) نیز دیکھیے "التلخیص المفصلة علی المجربة الفاسلة" للشیخ عبدالفتاح أمبروذہ (ص ۱۲ تا ۱۳) ۱۲ مرتب

جو قی ہے۔ لیکن اس دوسرے قاعدہ کے بارے میں ایک بات یاد رکھنی ضروری ہے :-

فضائل کے باب میں حدیث ضعیف | علامہ سیوطیؒ نے "تدریب الراوی" میں اور حافظ سخاویؒ
تین شرائط کے ساتھ مقبول ہے | نے "القول البدیع فی الصلوٰۃ علی الحبیب طیب" میں حافظ

ابن حجرؒ سے نقل کیا ہے کہ حدیث ضعیف فضائل کے باب میں تین شرطوں کے ساتھ مقبول ہوتی ہے۔

① اس کا ضعف بہت شدید نہ ہو فیخرج من الفرد من الکذابين والمتهمین
بالکذب ومن غش غلطاً۔

② اس کا مضمون شریعت کے اصول ثابتہ میں سے کسی اصل معمول بہ کے تحت داخل ہو، فیخرج
ما یختص بصیث لایکون لہ أصل أسلاً

③ أن لا یعتقد عند العمل بہ مشورۃ، بل یعتقد الاحتیاط لئلا ینسب الینبأ
صلی اللہ علیہ وسلم ما لم یقلہ۔

اس مسئلہ کی پوری تفصیل علامہ عبدالحی کھنویؒ کی کتاب "الاجوبۃ الفاضلہ" میں موجود ہے۔

باب ملجاء فی کراہیۃ رفع الیدین عند رؤیۃ البیت

نسئل جابر بن عبد اللہ : أیرفع الرجل یدیه إذا رأى البیت ؟ فقال :
حججنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فکنا نفعلہ ^۱ بیت اللہ شریف کو دیکھ کر دعا کرنا معتاد

۱۔ لیکن ان دونوں وجوہ کو اس مقام پر ذکر کرنا اس وقت درست ہوتا ہے جبکہ زیر بحث مسئلہ کا ملاحظہ صرف حدیث
باب پر ہوتا، حالانکہ ایسا نہیں بلکہ مسئلہ الباب صحیح بخاری میں حضرت ابن عمرؓ کی ایک اور روایت سے ثابت
ہو جاتا ہے "عن نافع قال، کان ابن عمر إذا دخل أذ فی الحرم امراسک عن التلبیۃ، ثم یمیت بیدی
طوی ثم یصل بہ الصبح ویغتسل ویحدث أن نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یفعل ذلک"۔
امام بخاریؒ نے اس روایت پر یہ زجر قائم کیا ہے "باب الاحتیاط عند دخول مکة" دیکھئے (۱۵ مسئلہ)
کتاب المناسک ۱۲ مرتب

۲۔ دیکھئے (مسئلہ تا ۱۵)، بحث قبول الحدیث الضعیف و فضائل الاعمال ۱۲ مرتب

۳۔ ترمذی کے ہمارے پاس موجود تمام نسخوں میں روایت اس طرح ہے یعنی "فکنا نفعلہ" (بغیر منزلة الاستفہام)
جامع الاصول (۲۳ مسئلہ، رقم مسئلہ ۱۰، الباب الحادی عشر فی دخول مکة والنزول بہا) میں بھی ترمذی
واقف حاشیہ ص ۶ پر

آثار و روایات سے ثابت ہے، جن میں سے سند کے اعتبار سے سب سے زیادہ بے غبار حضرت عمرؓ کا اثر ہے جو مستدرک حاکم وغیر میں مروی ہے "ان عمر کان اذا نظر الى البيت قال: اللهم أنت السلام ومنك السلام فحينا ربنا بالسلام" ذکرہ الحافظ في التلخيص وسکت علیہ، چنانچہ اس موقع پر دعا بالاتفاق مستحب ہے۔

السبت اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ یہ دعا رفع یدین کے ساتھ ہو یا بغیر رفع کے، امام شافعی نے توفیر فرمایا ہے کہ "ولست أكون رفع الیدین عند رؤية البيت ولا استحبته ولكن عندی حسن خود اذات کے بھی اس مسئلہ میں دو قول ہیں، امام لحادوی نے ترکہ رفع کو ترجیح دی ہے اور حضرت جابرؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

کے حوالہ سے روایت اسی طرح نقل کی گئی ہے، لیکن معارف السنن (۵۶-۵۷) کے متن میں "أفکننا نفعله" (بہر حق الاستفہام) کے الفاظ ہیں، شرع میں بھی حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "أفکننا نفعله: الهمزة للإنکار سنن ترمذی کے حاشیہ" نفع قوت الفتنی (۱۵۱ صفحہ ۳۳)، حاشیہ (۱۳) میں لکھے "قوله: فکننا نفعله: الهمزة للإنکار"۔ معاد علی قاری نے بھی "أفکننا نفعله" کے الفاظ نقل کئے ہیں، مرقاة المفاتیح (۵۵ صفحہ ۳) باب دخول مکة والطوان، الفصل الثانی۔ بہر حال اگر روایت بہرہ استفہام کے ساتھ مانی جائے تو مطلب بالکل بدل گیا۔ نسائی اور ابوداؤد کی روایات سے استفہام والی صورت کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ نسائی کی روایت کے الفاظ ہیں "سئل جابر بن عبد اللہ عن الرجل یرى البيت أیوم یذیبہ؟ قال: ما كنت أظن أن أحد یفعل هذا إلا الیہود، فجئنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم یکن نفعله" (۲ صفحہ ۳۳) کتاب مناسک الحج ترک رفع الیدین عند رؤية البيت) اور ابوداؤد کی روایت کے الفاظ ہیں: "سئل جابر بن عبد اللہ عن الرجل یرى البيت یرفع یدیه؟ فقال: ما كنت أرى أحدًا یفعل هذا إلا الیہود قد جئنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم یکن یفعله" (۱۵ صفحہ ۳۳) کتاب مناسک، باب فرفع الیدین إذا رأى البيت) ۱۲ مرتبہ معنی

(حاشیہ صفحہ ۱۱۷) لہ دیکھئے السنن للہیمر (۲ صفحہ ۲۵) باب دخول مکة وبقية أعمال الحج إلى آخرها) اور بھی الزوائد (۳۵ صفحہ ۳۵) باب ما یقول إذا نظر إلى البيت) نیز دیکھئے سنن نسائی (۲ صفحہ ۳۳)، الدعاء عند رؤية البيت) ۱۲ مرتبہ

صفحہ ۲۵ (۳ صفحہ ۳۳) باب دخول مکة الخ ۱۲

صفحہ ۳۳ (۲ صفحہ ۳۳) اور عاقلہ ابن جریر نے یہ الفاظ نقل کئے ہیں "لیس فی رفع الیدین عند رؤية البيت شیء فلا کرهه ولا أستحبہ" تلخیص (۲ صفحہ ۳۳) باب دخول مکة الخ ۱۲ مرتبہ

کنہ یعنی "عن جابر بن عبد اللہ أنه سئل من رفع الیدین مع البيت فقال: ذاك شر یفعل الیہود، قد جئنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم یفعل ذلك"۔ لحادوی (۳ صفحہ ۳۳) باب رفع الیدین عند رؤية البيت ۱۲

اور اس کو فقہائے حنفیہ کا مسلک بتایا ہے۔

لیکن صاحب فنیۃ الناسک نے مستند محققین حنفیہ کا قول نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک رفع یدین مستحب ہے۔ اور ان محققین نے ابن حرامؒ اور ملا علی قاریؒ کا بھی نام لیا ہے۔

قائلین استحباب مسند شافعی میں حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع حدیث سے استدلال کرتے ہیں "ترفع الایدی فی الصلاة، وإذ أراى البیت، وعلى الصفا والعروة" العتبات روایت کے ایک راوی سعید بن سالم القدری متکلم فیہ ہیں۔

نیز امام شافعیؒ ہی نے حضرت ابن جریرؒ سے مسئلہ روایت کیا ہے "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا رأى البیت رفع يديه وقال: اللهم زد هذا البيت تزييناً وتكريماً وتعظيماً ومهابة، وزد من شرفه وكرمه مقن حجه واعتقه تزييناً وتكريماً وتعظيماً وتبراً"۔ لیکن اس میں بھی سعید بن سالم ہیں اور یہ معضل بھی ہے کیونکہ ابن جریرؒ اس کو براہ راست

سنن لمحمدی (۱۵/۲۳۷) ۲۱۲

سکھ دیکھتے فتح القدر (ج ۱ ص ۱۸۷) باب الإحرام ۱۲ م

سکھ دیکھتے مرقاة المفاتیح (ج ۵ ص ۲۵۷) باب دخول مكة والطواف۔ الفصل الثالث ۱۱ م

سکھ دیکھتے مسند الامام الشافعیؒ ترمذی شیخ محمد ماب الرندی زمزم ۳۳۹، رقم ۱۵۵۵ کتاب الحج، الباب السادس فیما یلزم الحاج بعد دخول مكة إلى فراخهم من مناسكهم۔ پوری روایت اور سند اس طرح ہے :

"اشعبرنا سعید بن سالم عن ابن جریج قال: حَدَّثْتُ عَنْ مُقْبِرِ مَوْلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمَعَارِثِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: "تَرْفَعُ الْأَيْدِي فِي الصَّلَاةِ وَإِذَا رَأَى الْبَيْتَ، وَرَفَعَ الصَّفَا وَالرَّوْحَةَ، وَعَشِيَّةَ عَرَفَةَ، وَالْجَمْعَ مَوْعِدًا الْجَبْرِتَيْنِ وَعَلَى الْحَبِيتِ" ۱۲ مرتب

شہ حافظ لکھتے ہیں: سعید بن سالم القدری، ابن عثمان السکس، أسلم من خراسان أو الكوفة صدوق یسب، روى بالإرجاء، وكان فقیهاً من كبار التاسعة۔

تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۱۷۹) رقم ۱۷۷

ان کے بارے میں ہمارے محققین کے اقوال کئے دیکھتے "میزان الاعتدال فی نعت الرجال" (ج ۲

ص ۱۳۹، ریشم ۳۱۸۳) ۱۲ مرتب

سکھ مسند الامام الشافعیؒ (ج ۱ ص ۳۳۹) رقم ۱۷۷۷) ۱۲ م

شہ المعضل ہر: ما مستقلاً من استاده اثنان فأكثر على التوالي۔ تیسری مسئلہ الحدیث للذکر محمد الطمان (ص ۱۱ مرتب

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کر رہے ہیں۔

البتہ امام ازرقی نے اس کو اخبار مکہ میں اس طرح روایت کیا ہے "عن ابن جریر قال: حدثت عن مكحول أنه قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا رأى البيت رفع يديه فقال: اللهم زد هذا البيت تشريفاً" پھر بھی اس میں دو جگہ انقطاع باقی رہا۔

انہی مذکورہ منامزکی بنا پر امام شافعی اور امام طحاوی رحمہما اللہ نے رفع یدین کو سنت قرار دینے سے انکار کیا ہے، لیکن صاحب غنیۃ اناسک نے ان روایات کو مجموعی طور پر قابل استدلال قرار دے کر حضرت جابرؓ کی حدیث بابیہ کے بارے میں فرمایا ہے کہ "المثبت مقدم علی الناقی" واللہ اعلم

باب جاء في استلام الحجر والركن اليماني دون فاسواهما

عن أبي الطفيل قال: كنا مع ابن عباس ومعاوية لا يمر بركن إلا استلمه فقال لما بن عباس: إن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن يستلم إلا الحجر الأسود والركن اليماني. حجر أسود اور رکن یمانی کے حکم میں یہ فرق ہے کہ اگر حجرِ اسود کی تعقیل یا استلام کا موقع

سہ اخبار مکہ (ج ۱ ص ۲۹) ما یقال عند النظر إلی العکبة ۱۳ مرتب

۱۳ ایک ابن جریر اور مکحول کے درمیان، دو سہ مکحول اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان ۱۲ م

۱۳ یعنی "سئل جابر بن عبد الله: أيرفع الرجل يديه إذا رأى البيت؟ فقال حجبتنا مع النبي صلى الله عليه وسلم فكننا نفعله" ۱۳ م

۱۳ سہ سائل قاری نے بھی ان روایات کو ترجیح دی ہے جو مثبت رفع ہیں، بعد میں تمام روایات میں تطبیق کی صورت کو ترجیح قرار دیا ہے۔ فرماتے ہیں "أقول: الأولى المجمع بينهما بأن يحمل الاثنان على أَوْلَى وَوَجْهٍ وَالسُّنَنِ عَلَى كِلَيْهِمَا" مرتب

۱۳ مرتب شرح مشکوٰۃ (ج ۵ ص ۵۵) باب دخول مكة والطوان ۱۳ مرتب

۱۳ الحدیث أخرجه البخاری (ج ۵ ص ۱۵) باب من لم يستلم إلا الركنين اليمانيين - ومسلم ج ۱

۱۳ باب استحباب استلام الركنين اليمانيين والطوان دون الركنين الآخرين ۱۳ م

۱۳ سہ وهو الذي في ركن الكلمة الغريب باب البيت من جانب الشرق ويقال له الركن الأسود، ارتفاعاً من الأرض ذراعان وثلاثاً ذراع، وقال الأزهري: ارتفاعه من الأرض ثلاثاً ذراعاً إلا سبعم أصابع - عمدة التارك

(ج ۹ ص ۱۳) باب ما ذكر في الحجر الأسود ۱۳ مرتب

۱۳ حجر اسود کے بالمقابل بیت اللہ کا جنوب مغربی گوشہ ۱۳ م

نہ ملے تو دور سے اشارہ کر کے ہاتھوں کو چوم لینا سنون ہے۔ لیکن رکنِ یمانی میں اگر ہاتھ سے استلام کا موقع مل جائے تو قبہا، ورنہ دور سے اشارہ سنون نہیں ہے۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ حجرِ اسود کی طرح رکنِ یمانی کی تقبیل ثابت نہیں ہے۔ البتہ امام ازرقی نے "اخبار مکہ" میں ایک روایت حضرت مجاہد سے مرسلہ نقل کی ہے کہ وہ کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یتسلم الرکن الیمانی ویضع خدۃ علیہ غالباً اسی روایت کی بنا پر امام محمد سے رکنِ یمانی کی تقبیل کا قول مروی ہے۔

نیز امام ازرقی نے متعدد ایسی روایات نقل کی ہیں جن سے حجرِ اسود اور رکنِ یمانی کے استلام

سے جمہور یعنی امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام احمد، امام ابوحنیفہ کی مسلک ہی ہے، وهو قول ابن عمر وابن عباس وأبی ہریرۃ وأبی سعید وجابر وعطاء بن یوفیٰ ربیع و ابن اوفیٰ ملیکہ و حکمۃ بن خالد و سعید بن جبیر و مجاہد و عمرو بن دینار۔

البتہ امام مالک اس بات کے قائل ہیں کہ حجرِ اسود کی تقبیل کا موقع نہ ملنے کی صورت میں ہاتھوں کا چومنا سنون نہیں۔ تفصیل کے لئے دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۹ صفحہ ۲۴۲) باب ما ذکر فی الحجر الأسود ۱۳ مرتب سے چنانچہ علامہ ابن ماجہ فرماتے ہیں: فاذا عجز عن استلامہ فلا یشیر الیہ الا رواۃ عن محمد، کذا فی شرح اللباب۔ دیکھیے منہج الخالق علی البحر الرائق (ج ۲ صفحہ ۲۳۳) باب الإحرام ۱۲ م ۳۳۰ البحر الرائق (ج ۲ صفحہ ۲۳۳) باب الإحرام ۱۲ م ۳۳۱ (ج ۱ صفحہ ۲۳۳) تقبیل الرکن الیمانی و وضع الخدۃ علیہ ۱۲ م ۳۳۵ چنانچہ صاحب البحر الرائق فرماتے ہیں: "وأما الیمانی فیستحب ان یتلمہ ولا یقبلہ، وعند محمد ہو سنۃ، و تقبیلہ مثل الحجر الأسود" (ج ۲ صفحہ ۲۳۳) باب الإحرام

سنن دارقطنی میں حضرت ابن عباسؓ کی ایک مرفوع روایت سے بھی امام محمدؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے "شنا محمد بن مخلد نا الرمادی نا یحییٰ بن اوفیٰ بکیر نا انا اسرائیل عن عبد اللہ بن مسلم بن ہرمز عن سعید بن جبیر عن ابن عباس قال: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقبل الرکن الیمانی ویضع خدۃ علیہ" (ج ۲ صفحہ ۲۳۳) باب المواقف رقم ۲۴۲

اس کے علاوہ اور بھی متعدد دلائل سے امام محمدؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ تفصیل کے لئے دیکھیے البحر الرائق (ج ۲ صفحہ ۲۳۳) مرتب

کے وقت دعا کی قبولیت کی خاص امید معلوم ہوتی ہے۔ مثلاً حضرت ابن عمرؓ کا اثر ہے "علی الرکن الیمانی مکان مؤکلان یؤمنان علی دعاء من یتبعهما وإن علی الأسود مالا یحصى" رواہ الأذرقی، وفی اسنادہ سعید بن سالم وفیہ مقال۔
فائدہ "اخبار مکہ" کے مؤلف امام ابو الولید اذرقیؒ امام بخاریؒ کے ہم عصر ہیں۔ اخبار مکہ میں اکثر وہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں، ان کے دادا احمد بن محمد اذرقیؒ ہیں۔ ان کی کنیت بھی ابو الولید ہے۔ اور یہ امام بخاریؒ کے استاذ ہیں۔ امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں ان سے روایات لی ہیں۔

لہ مثلاً عن مجاہد قال : من وضع یدہ علی الرکن الیمانی ثم دعا استجیب لہ «

"عن مجاہد قال : ما من انسان يضع یدہ علی الرکن الیمانی و یدعو الا استجیب لہ «

اخبار مکة و ما جاء فيها من الآثار (ص ۱۳۳) استلام الرکن الیمانی و فضلہ .

یہ دونوں روایات رکن یمانی سے متعلق ہیں، مجر اسود اور رکن یمانی دونوں کا تذکرہ جس روایت میں آتا ہے

میں آ رہا ہے۔ ۱۲ مرتب

لہ اخبار مکة (ص ۱۳۳) باب ما یقال من الکلام بین الرکن الاسود و الیمانی ۱۲ مرتب

لہ ابن السیرم صاحب الفہرست "لے ان کا نام و نسب اس طرح بیان کیا ہے :

"الأذرقی واسمہ محمد بن عبد اللہ بن احمد بن محمد بن الولید بن حفصہ بن الأذرقی" مقدمہ اخبار مکہ

(ص ۱۲ مرتب)

لہ اس نے کہ امام بخاریؒ کی ولادت ۲۵۶ھ میں ہوئی اور وفات ۲۵۶ھ میں ہوئی (کما فی مقدمہ البخاری الشیخ

احمد علی السہارنفوری ص ۱) اور صاحب اخبار مکہ کی وفات بقریٰ ابن عزم تونس ۳۲۶ھ میں اور بقول صاحب

کشف الظنون ۳۲۶ھ میں، اندراج قول کے مطابق اس کے بھی کئی سال بعد ہوئی کما ظہر من کلام صاحب

"العقد الثمین فی تاریخ البلد الثمین" دیکھیے مقدمہ اخبار مکہ (ص ۱۳۳) ۱۲ مرتب عنی مز

لہ چنانچہ فاسی العقد الثمین میں لکھتے ہیں : محمد بن عبد اللہ أبو الولید الأذرقی المسکی

مؤلف "اخبار مکة" حدث فیہ عن جماعة، منہ شرحہ أبو الولید أحمد بن محمد الأذرقی "مقدمہ

اخبار مکہ (ص ۱۲ مرتب)

لہ حوالہ بالا ۱۲

لہ وفی التہذیب : قال الحاکم أبو عبد اللہ فی تاریخ نيسابور : من سمع من البخاری بکلمة أبو الولید احمد

بن محمد الأذرقی - مقدمہ صحیح بخاری الشیخ احمد علی السہارنفوری ص ۱۳ مرتب (باقی ماضیہ ص ۱۲ پر)

باب ماجاء في الصلاة بعد العصر وبعد الصبح في الطواف لمن يطوف

عن جبير بن مطعم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال: يا بني عبد مناف:

لا تصنعوا أحداً طاف بهذا البيت وصلّى ليلة ساعة نساء من ليل أو نهار" اس حدیث سے استدلال کر کے امام شافعی اور امام احمد اس بات کے قائل ہیں کہ طواف کے بعد کی دو رکعتیں اوقات مکروہہ میں بھی ادا کی جاسکتی ہیں۔

جیکہ امام ابوحنیفہ اور ایک روایت کے مطابق امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ یہ رکعتیں وقتاً مکروہہ میں ادا نہیں کی جاسکتیں بلکہ فجر اور عصر کے بعد طواف کرنے والے کو یہ چاہئے کہ وہ طواف کرتا رہے اور آخر میں تمام طواف کی رکعات طلوع یا غروب کے بعد ایک ساتھ ادا کرے۔

احناف کے دلائل حنفیہ کا پہلا استدلال احادیث التہی بعد العصر و بعد العصر سے ہے جو صحیح متواتر ہیں اور مطلق ہیں۔

تہ مثلاً دیکھیے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۵۸) کتاب الانبیاء، باب قول الله عز وجل فاذا كُوفِرَ فِي الْكَلْبِ مِنْ تَمِيمٍ
اِذَا انْتَبَذَتْ مِنْ اَهْلِهَا حَدِيثًا احمد بن محمد الكوفي قال سمعت ابراهيم بن سعد ۱۰ مرتب
(حاشیہ صفحہ ۱۵۸)

۱۰ الحدیث أخرجه ابو داؤد في سنينه (ج ۱ ص ۱۵۸) کتاب المناسک، باب الطواف بعد العصر والنسائي
(ج ۲ ص ۱۵۸) کتاب مناسک الحج، إباحة الطواف في كل الأوقات - وابن ماجه (ص ۱۵۸) أبواب إقامة
الصلوات والسنة فيها، باب ماجاء في الرخصة في الصلاة بمكة في كل وقت ۱۲ مرتب
۱۱ عطاء، طاووس، قائم، عروة بن الزبير و امام اسحق کا مسلک بھی یہی ہے۔ (عمدة القاری ج ۱ ص ۱۵۸) باب الطواف
بعد الصبح والعصر ۱۲ م

۱۲ حضرت سعید بن جبیر حسن بصری، مجاہد، سفیان ثوری، امام ابو یوسف اور امام محمد کا مسلک بھی یہی ہے۔
عمدہ (ج ۱ ص ۱۵۸) ۱۲ م

۱۳ ان روایات کے لئے دیکھیے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۵۸) کتاب مواقیط الصلوة، باب الصلاة بعد الفجر حتى ترفع الشمس
وباب لا تحرق الصلاة قبل غروب الشمس وباب من لم يكن الصلاة الا بعد العصر والفجر سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۵۸)
باب من رخص فيها إذا كانت الشمس منقطة - سنن سنان (ج ۱ ص ۱۵۸) المنہی عن الصلاة بعد الصبح، والمنہی
عن الصلاة بعد العصر - سنن ابن ماجہ (ص ۱۵۸) باب النهی عن الصلاة بعد الفجر وبعد العصر ۱۲ مرتب

”دسرا استدلال حضرت عمرؓ کے اثر سے ہے“ عن حمید بن عبدالرحمن بن عوف أن
 عبدالرحمن بن عبدالقاری أخیره أنه طان بالبيت مع عمر بن الخطاب بعد صلاة الصبح ،
 فلما قضى عمر طوافه نظروا لم ير الشمس ، فركب حتى أطاق بذى طوى ، فصلّى ركعتين
 تیسرا استدلال مسند احمد میں حضرت جابرؓ کی روایت سے ہے جو سند صحیح کے ساتھ مروی
 ہے ” لَمْ يَكُنْ نَطْوُونَ بَعْدَ صَلَاةِ الصُّبْحِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ وَلَا بَعْدَ الْعَصْرِ حَتَّى تَغْرُبَ“
 چوتھا استدلال مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عائشہؓ کے اثر سے ہے ” أَهْأَقَالَتِ :
 إِذَا أُرِدْتَ الطَّوَانَ بِالْبَيْتِ بَعْدَ صَلَاةِ الْفَجْرِ أَوْ الْعَصْرِ فَطَفَنَ وَأَخْرَجْتَ الصَّلَاةَ حَتَّى تَعْيِبَ الشَّمْسُ
 أَوْ حَتَّى تَطْلُعَ فَصَلِّ لِكُلِّ أُسْبُوعٍ رَكْعَتَيْنِ“

۱۔ اللفظ للوطا (مشکوٰۃ) کتاب الحج ، الصلاة بعد الصبح والعصر في الطوان ، وأخرجه البخاري في
 صحيحه تعليقا (ص ۱۷۱) باب الطوان بعد الصبح والعصر ، والترمذي أيضا في الباب تعليقا
 حافظ فرماتے ہیں : وقد رويناها بطوفي أمالي ابن سنده من طريق سفيان ولفظه ” ان عمر طان بعد الصبح
 سبقا فخرج إلى المدينة فلما كانت بذى طوى وطلعت الشمس لم يركعتين“ فتح الباري (ج ۳ ص ۳۱۹) باب الطوان
 بعد الصبح والعصر ص ۱۲

۲۔ اس روایت کے باب میں علامہ عینی فرماتے ہیں : وروى أحمد في مسنده بإسناد صحيح من حديث أبي الزبير
 عن جابر . عمدہ (ج ۹ ص ۱۱۱) باب الطوان بعد الصبح والعصر اور حافظ فرماتے ہیں : وروى أحمد بإسناد حسن عن
 أبي الزبير عن جابر . فتح الباري (ج ۳ ص ۳۱۹) . علامہ شیبہؒ اس روایت کو مکمل ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں : رواه
 أحمد وفيه ابن لهيعة وفيه كلام وقد حدثنا حديثه . مجمع الزوائد (ج ۱۲ ص ۱۲۱) باب اوقات الطوان ص ۱۲
 ۳۔ مصنف ابن ابی شیبہ کا الدار السلفية میں ہذا جو نسخہ احقر کے پاس موجود ہے ، اس میں یہ روایت اختصاراً
 کے باوجود مل سکی ، قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ حج سے متعلقہ مصنف ابن ابی شیبہ کے چند ابواب طبع ہونے سے وہ گئے
 ہیں ، اس لئے کہ کتاب الحج ہمس کی چوتھی جلد میں ہے جو بسم اللہ الرحمن الرحيم ، فی قولہ قال ، فَصَيَا مَرَلَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ
 سے شروع ہو رہی ہے ، جبکہ تیسری جلد کے آخر میں لکھا ہوا ہے ” تم الجزاء الثالث من أكتنا بالمصنف والمحدث وحده
 ويتلو كتاب الحج أوله بسم الله الرحمن الرحيم ما قالوا في ثواب الحج ؟“

۴۔ حافظ نے ابن ابی شیبہؒ ہی کے حوالے سے ” عن محمد بن فضيل عن عبد الملك عن عطاء بن عاصم
 کے طریق سے یہ روایت نقل کی ہے اور آگے فرماتے ہیں ” وهذا إسناد حسن ، فتح الباري (ج ۳ ص ۳۱۹) باب الطوان بعد
 الصبح والعصر . علامہ عینی نے بھی ابن ابی شیبہؒ ہی کے حوالے سے اسی طریق سے یہ روایت ذکر کی ہے اور اس کی سند کو
 حسن قرار دیا ہے . عمدہ (ج ۹ ص ۱۱۱) مرتب عنی عن

پانچواں استدلال مسنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابو سعید خدریؓ کے اثر سے ہے "أنه طاف بعد الصبح فلما فرغ جلس حتى طلعت الشمس".

چھٹا استدلال صحیح بخاری میں حضرت امام مکہ کی روایت سے ہے "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وهو بمكة وأراد الخروج ولم تكن أم سلمة طافت بالبیت وأرادت الخروج، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا أقيمت الصلاة للصبح فطوفي على بغيرك والناس يصلون، ففعلت ذلك ولم تصل حتى خرجت" یہاں حضرت امام سلمہؓ کا طواف کی رکعت میں حرم میں نہ پڑھنا۔ بجز اس کے کہ کسی وجہ سے نہیں ہو سکا کہ فجر کے بعد ان کا پڑھنا درست نہ تھا ورنہ وہ حرم کی فضیلت نہ چھوڑتیں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں "أية ساعة" سے ساعاتِ غیر مکروہہ مراد ہیں اور اس فرمان کا مقصد بنو عبدمناف کو یہ ہدایت کرنے ہے کہ وہ آنے جانے والوں کے لئے حرم کا راستہ ہر وقت کھلا رکھیں، دراصل بنو عبدمناف کے مکانات بیت شریف اور حرم کا احاطہ کئے ہوئے تھے جب یہ دروازے بند کر لیتے تو کوئی آدمی حرم تک نہ پہنچ سکتا، اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ طواف و نماز پر پابندی عائد نہ کریں، اس کا یہ مقصد ہرگز نہیں کہ حرم شریف میں نماز پڑھنے والے کے لئے کوئی وقت مکروہہ نہیں ہے۔

حدیثِ باب کا صحیح مفہوم اور زیر بحث مسئلہ کی تفصیل کتاب الصلوٰۃ میں بھی گذر چکی ہے۔

باب ماجاء فی کراہیة الطواف عریانا

عن زید بن اشع قال: سألت علياً بن أبي شحش بعثت به قال: بأربع، لا يدخل الحجة إلا نفس مسلمة ولا يطوف بالبیت عریان" نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سلمہ

سے علامہ معینیؒ نے یہ روایت سننی سعید بن منصور اور مسنف ابن ابی شیبہ کے حوالے سے نقل کی ہے۔ عمدہ (ج ۹ ص ۵۲۴)

باب الطواف بعد الصبح والعصر ۱۲ مرتب

کتاب (ج ۱ ص ۲۵۱ تا ۲۵۲) باب من صلی رکعتی الطواف خارجاً من المسجد ۱۳

کتاب (ج ۱ ص ۲۵۱ تا ۲۵۲) باب ماجاء فی کراہیة الصلوٰۃ بعد العصر وبعد الفجر ۱۴

۱۵ الحدیث لعمریغجه من اصحاب الکتاب الستة سوى الترمذی قاله الشیخ محمد دفن اوعبد الباقی

سنن ترمذی (ج ۳ ص ۳۰۰) ۱۲ مرتب

کے حج میں حضرت ابو بکر صدیقؓ کو مکہ مکرمہ بھیجا تھا تاکہ وہ میدان عرفات اور نئی میں جہاں تمام قبائل عرب کا اجتماع ہوتا تھا سورہ برات میں نازل شدہ احکام کا اعلان کریں، بعد میں آپ نے اسی سلسلہ میں حضرت علیؓ کو بھی بھیجا تھا۔

زید بن اشعث نے حضرت علیؓ سے یہی پوچھا تھا کہ آپ کو کن احکامات کی تعلیم دے کر بھیجا گیا؟ حضرت علیؓ نے اس کے جواب میں چار احکام ذکر کئے جن میں سے ایک "لا یطوف بالبيت" بیان ہے، روایت کا یہی حصہ ترجمہ الباب سے مطابقت رکھتا ہے

مشرکین کا طریقہ یہ تھا کہ وہ ننگے ہو کر بیت اللہ کا طواف کرتے تھے اور اپنے اس شیخ فعل کی یہ حکمت بیان کرتے تھے کہ جن کپڑوں میں ہم نے گناہ کئے ہیں انہی کپڑوں میں بیت اللہ کا طواف کرنا بے ادب ہے۔ حدیث باب میں اسی سے روکا جا رہا ہے کہ عریاٹا طواف کرنے کی اجازت نہیں، باری تعالیٰ نے بھی "وَإِذْ أَقْبَلْنَا الذِّمَّةَ مِنْهُمْ" سے اس کی قباحت بیان فرمائی ہے اور آگے "لِيُنَبِّئَ أُمَّمَهُمْ أَنْ يَتَّبِعُوا مَن يَبْتَغِيهِمْ" سے مشرکوں کی ضروری قرار دیا ہے۔

چنانچہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک طواف میں ستر عورت شرط ہے جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے۔ اگر اس نے کشف عورت کے ساتھ طواف کیا تو اس پر اعادہ واجب ہے۔ اور اعادہ نہ کرنے کی صورت میں دم دینا ضروری ہوگا، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے۔

سہ صحیحی عمدة القاری (۱۵/۲۱۵) باب لا یطوف بالبيت عریان ولا یحج مشرک ۱۲

سہ تفصیل کیے دیکھے معارف القرآن (۳/۲۵۳-۲۵۴) تحت تفسیر قوله تعالیٰ "وَإِذْ أَقْبَلْنَا الذِّمَّةَ مِنْهُمْ" سورہ اعراف آیت

ع ۱۲ مرتب

سہ سورہ اعراف آیت ۲۵، ۱۲

سہ سورہ اعراف آیت ۲۵، ۱۲

سہ علامہ ہنوری رحمۃ اللہ علیہ معارف السنن (۲۵/۳۳۳-۳۳۴) میں فرماتے ہیں:

"قال شيخنا رحمه الله: فإن قيل: إن ستر العورة فرض في نفسه، فكيف يكون واجبا للحج؟

قلت: لا مانعة بينهما، فإنه قد يكون الشئ فرضاً في نفسه وواجباً لغيره. اهـ. يعني انه أجب هذا لامران:

فرض واجب، فمن طاف عرياً ارتكب كبيرتين: ترك الغض وترك الواجب = ۱۲ مرتب

سہ مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھے المعنی لابن تيمار (۲۵/۳۳۳) باب ذكر الحج، ودخول مكة، مسألة:

قال: ويكون طاهراً في ثياب طاهرة - تيز دیکھے عمدة القاری (۱۵/۲۱۵) باب لا یطوف بالبيت عریان ۱۲ مرتب

باب مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ فِي الْكَعْبَةِ

عن ثبلال : أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى في جوف الكعبة . قال ابن عباس لم يصل و لكنة كبر . یہ فتح مکہ کا واقعہ ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کعبہ میں نماز پڑھنے کے بارے میں روایات متعارض ہیں، حضرت بلال کی حدیث باب سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے داخل ہونے کے بعد وہاں نماز بھی پڑھی جبکہ حضرت عید اللہ بن عباس اور فضل بن عباس کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے وہاں نماز نہیں پڑھی بلکہ صرف تکبیر کہی ہے۔ جمہور نے حضرت بلالؓ کی روایت کو ترجیح دی ہے، اول تو اس لئے کہ حضرت بلالؓ کی روایت مثبت ہے اور حضرت ابن عباسؓ کی روایت نافی، والمثبت مقدم علی النافی۔

دوسرے حضرت بلالؓ کو بھی داخل ہوتے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے جبکہ حضرت ابن عباسؓ ساتھ نہیں تھے، اس لئے کہ کہیں داخل ہوتے وقت آپ کے ساتھ کل تین صحابی تھے، ایک حضرت بلالؓ، دوسرے حضرت اسامہ بن زیدؓ اور تیسرے حضرت عثمان بن مظعونؓ، حضرت ابن عباسؓ ساتھ تھے

لہ الحدیث لم یخرجہ من اصحاب الکتب السنۃ سوی القرمذی۔ قالہ الشیخ محمد فواد عبد الباقی۔ سنن ترمذی (۳۵: ۱۱۲ م)

۱۱۲ جیساکہ مسلم میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔ دیکھیے (ج ۱ صفحہ ۱۱۲) باب استحباب دخول الکعبۃ وقال البیهقی : وهذا الدخول فی حتمہ، و ذکر ابن حبان دخوله صلی اللہ علیہ وسلم البیت مرتین فی الغنم و فی حجة الوداع، ماری السنن (۶۵: ۱۱۲ و ۱۱۳) ۱۲ مرتب

۱۱۳ بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں " فدخل البیت فکبر فی نزاحیہ ولم یصل فیہ " (ج ۱ صفحہ ۱۱۳) کتاب المناسک، باب من کتبر فی نزاحی الکعبۃ

اور حضرت فضل بن عباسؓ کی روایت سند احمد اور معجم لمیرانی میں مروی ہے : " أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قام فی الکعبۃ فسبح و کتب و دعا و استغفرہم بکعب و لم یجدہم (قال الہیثمی) رواہ احمد و الطبرانی فی الکبیر جنہ و رجالہ رجال الصحیح " (ج ۱ الزوائد (۳۵: ۱۱۳) باب الصلوۃ فی الکعبۃ ۱۲ مرتب

۱۱۴ کہ چنانچہ بخاری میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے " قال : دخل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم البیت حرم وأسامة ابن زيد و بلال و عثمان بن مظعون " (ج ۱ صفحہ ۱۱۴) کتاب المناسک، باب اغلاق البیت و یصلی فی أي نزاح البیت شاء ۱۲ مرتب

لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ صحیح مسلم کی روایت میں حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں
أخبرني أسامة بن زيد أن النبي صلى الله عليه وسلم لما دخل البيت دعاني نواحيه كلها ولم
يصل فيه حتى خرج ، اور حضرت اسامہؓ آپ کے ساتھ تھے ،

اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ کعبہ میں داخل ہونے کے بعد یہ حضرات علیحدہ علیحدہ ہو گئے
تھے ، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک ناچیز میں تھے اور حضرت بلالؓ آپ کے قریب ، جبکہ حضرت اسامہؓ
اور حضرت عثمان بن طلحہؓ دوسرے نواحی میں تھے اور کعبہ کا دروازہ چونکہ بند کر دیا گیا تھا ، اس لئے
انہیں اسخت تھا اندر بچ میں ستون بھی حاصل تھے اس لئے حضرت اسامہؓ آپ کو نماز پڑھتے ہوئے
بند دیکھ سکے ، بالخصوص جبکہ آپ نے مرند و رکعتیں پڑھی تھیں۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ سند ابو داؤد طیالسی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے جب کعبہ کی اندرونی دیواروں پر تصویریں بنی ہوئی دیکھیں تو ان کو مٹانے کے لئے

۱۵) ۱۲۹) باب استقباب دخول الكعبة للحاج وغيره والصلوة فيها ۱۲ م

سے چنانچہ صحیحین میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں "فأغلقوا عليهم الباب" صحیح بخاری (۱۵) ۱۲۹) باب
باب إغلاق البيت صحیح مسلم (۱۵) ۱۲۹) باب استقباب دخول الكعبة ۱۲ مرتب

۱۲ عن عثمان بن طلحة أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى في البيت ركعتين..... رواه احمد والطبرانی

في الكبير ورجال احمد رجال الصحيح - مجمع الزوائد (۳) ۱۲۹) باب ثالث في الصلاة في الكعبة

علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "وأما نفي أسامة فسيبه أنهم لما دخلوا الكعبة أغلقوا الباب اشتغوا بالدعاء،

فروى أسامة النبي صلى الله عليه وسلم يدور، ثم اشتغل أسامة بالدعاء فناحية من نواحي البيت، والنبي صلى الله عليه

وسلم فناحية أخرى وبلال قوب منه ثم صلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقرأ بلال لقربه ولم يره أسامة

بعده واشتغاله بالدعاء، وكانت صلوة خفيفة فلم يرها أسامة لإغلاق الباب مع بعده واشتغاله

بالدعاء، وحازله فيها علا بظنهم، وأما بلال فحقتها فأخبر بها، والله اعلم. شرح نووی علی صحیح مسلم

(۱۵) ۱۲۹) باب استقباب دخول الكعبة.

وزاد الحافظ في الفتنم (۳) ۳۵۵) باب من كبر في نواحي الكعبة) ، ولأن بإغلاق

الباب تكون الظلة مع احتمال أن يحجب عنه بعض الأعمدة ، فنفاها علا بظنهم ۱۲ مرتب مع عن

حضرت اسام بن زید کو پانی لانے کا حکم دیا لہذا یہ عین ممکن ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وقت نماز پڑھی ہو جبکہ حضرت اسام پانی لینے کے لئے گئے ہوئے ہوں اس لئے انہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز پڑھنے کا علم نہ ہو سکا ہو۔

حضرت بلال کی روایت کی ایک وجہ ترجیح یہ ہے کہ وہ نہ صرف بیت اللہ میں آپ کے قریب تھے بلکہ جب حضرت ابن عمر نے ان سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں پوچھا "ما صنع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم؟" تو انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز پڑھنے کی پوری کیفیت بیان فرمادی کہ "جعل عمودین عن یسارہ وعموداً عن یمینہم ومثلثة أعمدة ورائئہ، وكان البیت یومئذ علی ستة أعمدة ثم صلی"۔

لے حافظ ابن حجر لکھتے ہیں :

وقال المحب الطبري: يحتمل ان يكون أسامة غاب عنه بعد دخوله للحاجّة، فلم يشهد صلواته انتهى ويشهد له ما رواه أبو داود الطيالسي في مسنده عن ابن أبي ذئب عن عبد الرحمن بن مهران عن عبد الله بن عباس عن أسامة قال: دخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم في الكعبة فرأى صوتاً فدعا عبد الله بن عباس فأتيته به فغضب به التصور، فهذا الأسناد جيد، قال القرطبي: فاعلمه استصحاب النفل لسرعة عوده انتهى "فتح الباری (ج ۳ ص ۲۷۱) باب من كبر في نواحي الكعبة

لیکن اس دو حجاب پر پابندی کا ہوتا ہے کہ حضرت فضل بن عباس بھی "عدم صلوة" کے راوی ہیں اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیت اللہ میں داخل ہونے کے وقت وہ بھی آپ کے ساتھ تھے چنانچہ حضرت ابن عباس سے مروی ہے "أن الفضل بن عباس أخبره أنه دخل مع النبي صلى الله عليه وسلم وإن النبي صلى الله عليه وسلم لم يصل في الكعبة ولكن لما خرج فنزل ركع ركعتين عند باب البيت، رواه أحمد وروى الطبراني معناه في الكبير، ورجال أحمد رجال الصحيح - مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۷۱) باب الصلاة في الكعبة

معلوم ہوا کہ حضرت ابن عباس "عدم صلوة" کی روایت حضرت اسام بن زید سے بھی نقل کرتے ہیں اور حضرت فضل بن عباس سے بھی، حضرت اسام بن زید کے بارے میں تو یہ کہنا درست ہو سکتا ہے کہ جس وقت وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کام سے باہر گئے اسی وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو رکعتیں پڑھ لیں لیکن حضرت فضل بن عباس تو بظاہر اندر ہی رہے ہوں گے۔ ان کے بارے میں صرف پابندی کا درست ہو سکتا ہے ۱۲ مرتباً

۱۳ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۱۱) باب استحباب دخول الكعبة، اور بخاری کی روایت میں یہ الفاظ ہیں "جعل عموداً عن یسارہ وعموداً عن یمینہم ومثلثة أعمدة ورائہ" الخ (ج ۱ ص ۱۱۱) کتاب الصلاة، باب الصلاة بين السور في غير جماعة ۱۲

زرقانی اور حضرت ثناء صاحبہ کی رائے میں روایات کو تعدد واقعات پر بھی محمول کیا جاسکتا ہے، دارقطنی کی ایک ضعیف روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔
اسی بنا پر علماء کا اتفاق ہے کہ کعبہ میں نماز پڑھنا جائز اور درست ہے البتہ حضرت ابن عباسؓ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ صلاۃ فی الکعبہ کو علی الاطلاق ناجائز کہتے تھے، کیونکہ وہاں پورے کعبہ کا

سے قال الشيخ البیہقی رحمه الله :

” قال شيخنا رحمه الله : وكان من الممكن ان يوفق بين روايتي الإنبات والنش على الحل على تعدد

انواعين، ولكن المحذوفين لم يتوجهوا إليه وما لوالد التجميع

قال الراقم : ولكن قال الزرقاني ، أو أنه دخل البيت مرتين ، صلى في أحدهما ولم يصل في الآخر قال العالم الملبتم ذكر الزرقاني بعد بحث : فلا يفتن أنه دخل علم الفتن مرتين ، ويكون المراد بالوحدة التي فضعها ابن عيينة وحدة السفر لا الدخول ، وعند دارقطنی من طريق ضعیفة ما يشهد لهذا الجمع (معارج السنن (ج ۶ ص ۳۸۷))

سنن دارقطنی میں روایت اس طرح ہے :

” حدثنا الحسين بن اسماعيل ثنا عيسى بن أبي بصير الصغار ثنا يحيى بن أبي بكر عن عبد الغفار بن القاسم ، حدثني حبيب بن أبي ثابت حدثني سعيد بن جبيرة عن ابن عباس قال : دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم البيت ، فصل بين أسارى بين ركعتين ، ثم خرج فصل بين الباب من حجر ركعتين ، ثم قال : هذه القبلة ، ثم دخل مرة أخرى فقام فزيد يد عو ثم خرج ولم يصل .“

صاحب التعلیق المغنی ” اس کے تحت لکھتے ہیں : ” قال البیهقی : هذه الرواية إن صححت فبها دلالة على أنه عليه السلام دخل البيت مرتين فصل مرة وترك مرة إلا أن في شعبة الحديث نقلًا “

سنن دارقطنی مع التعلیق المغنی (ج ۲ ص ۳۳۹) کتاب الصلوة ، باب صلوة ابن مسعود علیہ السلام فی الکعبہ رقم ۳۳۹

مذکورہ روایت حضرت ابی عباس کی تھی سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۳۳۹) رقم ۳۳۹ ہی میں حضرت عبد اللہ بن عمروؓ کی ایک روایت مروی ہے جس سے تعدد واقعات کا پتہ چلتا ہے :

” حدثنا عبد الله بن محمد بن عبد العزيز ثنا وهب بن بقية ثنا خالد بن عبد الله بن مهران عن أبي ليلى عن عكرمة بن خالد عن عيسى بن جعدة عن عبد الله بن عمر قال ، دخل النبي صلى الله عليه وسلم البيت ثم خرج وبلال خلفه ، فنزلت بلال ، وصلى ، وقال : لا ، قال : فلما كان الغد دخل نسأت بلالاً هل صلى ؟ قال : نعم ، صلى ركعتين ، استقبال المحجة وجعل السارية عن عيينة .“

اس روایت کے مندرجہ منہ سے چنانچہ صاحب التعلیق المغنی ” اس کے تحت لکھتے ہیں : ” قال السهيلي في الروض الأثني ، سنة حسن .“ اگر علامہ سہیلی کے قول کے مطابق اس روایت کو صحیح مانا جائے تو تعدد واقعات تعالیٰ صورت تقریباً مستحتمل ہو سکتا ہے ۔

والله اعلم ۱۲ رطبة مشرق مغنی ص ۱۲

استقبال نہیں ہو سکتا بلکہ بعض کعبہ کا استہ بار لازم آتا ہے۔

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ جمیع کعبہ کا استقبال شرط نہیں بلکہ بعض کا استقبال کافی ہے، حضرت بلال کی حدیث باب اور وجعلت لى الارض مسجد اولموراً سے جمہور کے موافق نہ ناسد ہوتی ہے۔

پھر جمہور کے نزدیک کعبہ میں فرائض و نوافل دونوں جائز ہیں۔ البتہ امام مالک فرماتے ہیں کہ نوافل جائز ہیں اور فرائض مکروہ ہیں۔ اس لئے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی ثابت ہے کہ آپ نے داخل کعبہ میں صرف نوافل ادا فرمائے تھے۔

جواب یہ ہے کہ صلوة فی الکعبہ میں وجہ اشکال صرف یہ بات ہو سکتی تھی کہ اس میں بعض کعبہ کا استہ بار ہوتا ہے لیکن اپنے عمل سے یہ بتا دیا کہ یہ چیز حجازی صلوة کے منافی نہیں ہے لہذا اب نماز میں کوئی اشکال نہ رہا، اور مطلق صلوة کے ثابت ہونے کے بعد فرائض کے عدم حجاز پر کوئی دلیل ہونی چاہئے جو مفقود ہے، لہذا فرائض و نوافل میں کوئی تفریق نہیں کی جا سکتی۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی کسر الکعبۃ

لو لآ أن قومك حدیث عهد بالجاهلیة لهدمت الکعبۃ وجعلت لها بابین

لہ وقال بہ بعض المناکیہ والظاهریة والطبری۔ فتح الباری (۳/۳۵۴) باب إغلاق البیت ویصلی فی أی نواحی البیت شاء ۳۱

لہ فی روایة جابر بن عبد اللہ، صحیح بخاری (۱/۱۵۸) کتاب التیم، قبیل باب إذا لم یجد ماؤ ولا تریاً ۳۱
لہ کتابین الترمذی فی الباب، وقال الحافظ: "وقال المازنی: المشهور فی المذہب منع صلاة الفرج داخلها ووجوب الاحارة، وعن ابن عبد الحكم الاجزاء، وصححه ابن عبد البر وابن العربي، وعن ابن حبيب یعید أبدأ، وعن أصعب إن كان متعددا، وأطلق الترمذی عن مالك جواز النوافل، وقیدة بعض اصحابه بغير الرواتب، وما تشیع فیہ الجماعة، وفی شیح السنن لابن دینق العید: كره مالك الفرج أو منه، فكانه أشار إلى اختلافه المنقل عند في ذلك. فتح الباری (۳/۳۵۴) باب إغلاق البیت ویصلی فی أی نواحی البیت شاء ۳۱ مرتب

لہ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (۱/۱۵۸) کتاب المناسک، باب فضل مكة وبنیاتها۔
ومسلم فی صحیحہ (۱/۱۵۸) کتاب الحج، باب لغض الکعبۃ وبنیاتها ۳۱ مرتب

بیت اللہ شریف کی کعبہ مشرفہ کی تعمیر و مرتبہ ہوئی۔

تعمیر کے تاریخی ادوار ① سب سے پہلی تعمیر ملائکہ نے تخلیق آدم سے دو ہزار سال پہلے

کی تھی، اور اس کا مقصد بیت عمود کی محاذات میں زمین پر ایک عبادت گاہ تعمیر کرنا تھا

② دوسری مرتبہ اسے حضرت آدم علیہ السلام نے تعمیر کیا۔

③ تیسری مرتبہ اسے حضرت آدم علیہ السلام کے بعض صاحبزادوں نے تعمیر کیا، یہ تعمیر طوفانِ نوح کے وقت تک برقرار رہی، اور طوفان کے وقت اٹھالی گئی یا طوفان سے ختم ہو کر مٹ گئی۔

④ چوتھی بار اسے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے تعمیر کیا بعض حضرات نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو کعبہ کا بانی اول قرار دیا ہے۔ لیکن راجح یہ ہے کہ وہ بانی اول نہیں ہیں، قرآن کریم کا اندازہ

بیان بھی اسی کی تائید کرتا ہے اس لئے کہ ارشاد ہے "وَلَاذِئْبِطُوعِ الْبِرَّاهِمِ الْقَوَاعِدِ مِنَ الْبَيْتِ وَالسُّلَيْمِ" اس میں "رفع القواعد" کا ذکر ہے ناسیس کا نہیں، معلوم ہوا کہ کعبہ کی بنیاد

پہلے سے موجود تھی، حضرت ابراہیم علیہ السلام نے انہیں کو بلند کر کے بیت اللہ تعمیر کیا تھا

⑤ پانچویں مرتبہ اسے عاملقہ نے تعمیر کیا۔

⑥ چھٹی مرتبہ اسے بنو جرہم نے تعمیر کیا۔

⑦ ساتویں تعمیر قسی بن کلاب نے کی۔

⑧ آٹھویں مرتبہ قریش نے اجتماعی چندے سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت کے بعد

اور بعثت سے پہلے کعبہ کی تعمیر کی۔ اس تعمیر میں جبرائیل اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دست

مبارک سے رکھا، اب تک کعبہ کے دو دروازے چلے آتے تھے، ایک مشرق میں اور ایک مغرب

میں، لیکن قریش نے چونکہ حلال کمانی سے تعمیر کا اہتمام کیا تھا اور یہ کمانی کم پڑ گئی تھی اس لئے کعبہ کا

کچھ حصہ تعمیر میں آنے سے روک گیا جسے طعم کعبہ کہتے ہیں، نیز کعبہ کے دو دروازے تھے قریش نے صرف ایک دروازہ باقی رکھا

۱۰ حافظ ابن کثیر کا بیان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے۔ دیکھئے تفسیر ابن کثیر (۵/۳۵۱) تحت تفسیر قول تعالیٰ "وَأَذِّنْ لِلنَّاسِ الْيَوْمَ الْأَيْمَنَةَ وَمَتَّعْنَا الْآيَاتِ الْكِبْرَىٰ" اور سورہ حج، نیز دیکھئے (۵/۱۱۱) تحت تفسیر قول تعالیٰ

"وَتَحْتِهَا نَاقَةُ الْبِرَّاهِمِ وَالسُّلَيْمِ" (سورہ بقرہ) ۱۲ مرتب

۱۱ سورہ بقرہ آیت ۱۲۴ م

۱۲ نیز مشرقی اور مغربی جانب سے بھی اس کی چوڑائی کسی قدر کم کر دی اور اس کے دروازے کو بھی اونچا کر دیا تاکہ

جس کو چاہیں داخل کریں اور جس کو چاہیں روک دیں، اس طرح قریش کی تعمیر میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کو تعمیر کے

معتاد میں تقریباً چار تعمیرات واقع ہو گئے، کمانی بنا۔ دیکھئے معارف اشخاص (۵/۶۷۷) ۱۲ مرتب

حدیث باب کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت اللہ کو بناؤ ابراہیمی کے مطابق تعمیر کرنے کا ارادہ فرمایا تھا، لیکن اس خیال سے ارادہ ترک فرما دیا کہ زمانہ جاہلیت کو ابھی زیادہ عرصہ نہیں گزرا، اور قریش کے لوگ ابھی سنے سے مسلمان ہوئے ہیں، ایسا نہ ہو کہ اس پر کوئی خلفت پیدا کر دیں اور کہنے لگیں کہ کعبہ کو اس کی آبائی بنیادوں سے گرایا جا رہا ہے۔ اس طرح یہ بات نکتہ کی صورت میں عرب میں پھیل جائے۔

۹) نویں مرتبہ حضرت عبداللہ بن الزبیر نے اپنے چہرہ خلافت میں کعبہ کو از سر نو تعمیر کیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خواہش کے پیش نظر اسے بناؤ ابراہیمی پر تعمیر فرمایا۔

۱۰) دسویں بار اسے حجاج بن یوسف نے تعمیر کیا اور حضرت عبداللہ بن الزبیر کے کئے ہوئے اصناف کو چھوڑ کر پھر اسے قریش کی بنیادوں پر کعبہ کو تعمیر کیا، چنانچہ پھر طیم باہرہ گئی اور کعبہ کا دروازہ ایک جوگیا۔

اس کے بعد ہارون رشید نے گیارہویں مرتبہ اس کو بناؤ ابراہیمی کے مطابق تعمیر کرنے کا ارادہ کیا لیکن امام مالک نے ان کو روک دیا اور فرمایا کہ اگر آپ نے ایسا کیا تو مجھے اندیشہ ہے کہ کعبہ کی تعمیر اور انہدام بازیجو سلاطین بن کر نہ رہ جائے۔ ہارون رشید نے امام مالک کا مشورہ قبول کیا اور تعمیر کا ارادہ ترک کر دیا۔ اس وقت سے اب تک کعبہ مکرمہ حجاج بن یوسف ہی کی تعمیر پر چلا آ رہا ہے ہزرتیں تو اگرچہ بار بار ہوتی رہی ہیں، لیکن بناؤ وہی ہے۔

۱۱) کعبہ مشرف کی تعمیر کے تاریخی ادوار کی مذکورہ تفصیل کسی قدر کی اور نباداتی کے ساتھ حارف اسنن ۱۵۱ ص ۱۵۱ تا ۱۵۲ سے ماخوذ ہے، وراجعہ للتفصیل ۱۲ مرتب

۱۲) چنانچہ حافظ لکھتے ہیں: "حکى ابن عبد البر وتبعه عياض وغيره عن المشيد أوالهدى أوالمنصور أنه أراد أن يعيد الكعبة على ما فعله ابن الزبير، فاستدأ مالك في ذلك، وقال: أخشى أن يصير منعبه للذرك، فتكرهه فتح ابابرى (۳ ص ۲۳) باب فضل مكة وبنائها ۱۲ مرتب

۱۳) اس تشہیح کے مطابق دسویں مرتبہ کی تعمیر بیت اللہ کی آخری تعمیر ثابت ہوئی اور گیارہویں مرتبہ تعمیر کی نوبت نہ آئی۔

ان دس مرتبہ کی تعمیرات کو ایک شاعر نے چند اشعار میں بیان کیا ہے۔

بنی بیت رب العرش عشر فخذهم	ملائکة الله الصکرام و آدم
فشیت و ابراهیم ثم عاشت	ففضی قریش قبل هذین جرهم
و عبد اللہ بن الزبیر بن کذا	بناء لحجاج وهذا منتم

(بغیر حاشیہ اعلیٰ صفحہ پر)

بہر حال حدیث باب سے فقہاء نے یہ اصول مستنبط کیا ہے کہ اگر کسی مستحب کام کے کرنے سے کسی فتنہ کا اندیشہ ہو اور مسلمانوں میں اختلاف کا خطرہ ہو تو اس مستحب کام کو ترک کر دینا چاہیے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء في الصلاة في الحجر

عن علقمة بن أبي علقمة عن أبيه " ترمذی کے اکثر نسخوں میں سند اس طرح ہے۔ جبکہ نسائی کی روایت میں سند اس طرح ہے: " حدیثی علقمة بن ابی علقمة عن اُمّہ عن ابیہ " اور ابوداؤد میں سند اس طرح ہے " عن علقمة عن اُمّہ " یہی سند درست ہے اس لئے کہ علمائے اکثر اپنی والدہ ہی سے روایت کرتے ہیں جن کا نام مرعبانہ ہے، اس لئے ظاہر یہی ہے کہ نسائی اور ترمذی کے نسخوں میں تصحیف ہوئی ہے۔

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

سارو السنہ ۱۵۴۶ھ بمطابق ۱۹۲۷ء میں حج بیت اللہ شریف کی کوشش میں امّہ بنت ابیہ نے حج بیت اللہ شریف کو حرمین قرآنیہ میں ہو گیا اور سلطان مراد خان عثمانی نے اسے دوبارہ تعمیر کیا۔ یہ تعمیر ۱۹۲۷ء میں مکمل ہوئی، رائج یہی ہے کہ مستقل تعمیر کسی اس طرح بیت اللہ شریف کی تعمیرات کا عدد گیارہ ہو چکا ہے اور آخری تعمیر سلطان مراد بن سلطان احمد عثمانی کی قرار پائی ہے۔

محمد بن علقم نے تین ایسے میں ان گیارہ تعمیرات کا ذکر کیا ہے

بنی الکعبہ، أملاك، آدم، ولدہ، شیخ، ظاہر اہیم، ثم العالقة

وجرحہ، قصی، مع قریش، وتلوہم، ہوابن زبیر ثم حجاج لاحقہ

ومن بعد ہذا تقد بنی البیت کلہ، مراد بن عثمان فشیخ رونقہ

اس آخری تعمیر سے متعلق مکمل تفصیل کے لئے دیکھئے ماسیہ اخبار مکہ (۲۵ ۱۵۴۳) نیز دیکھئے تاریخ مکہ

المکرمہ (۲۵ ۱۵۴۹) ۱۲ مرتبہ مؤلف

(حاشیہ صفحہ ۱۵۴)

سہ جبکہ بعض نسخوں میں سند اس طرح ہے " عن علقمة بن ابی علقمة عن اُمّہ عن ابیہ " مثلاً سنن ترمذی طبع دار احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، تحقیق شیخ محمد نواد عبدالباقی، دیکھئے (۲۵ ۱۵۴۵)، رقم ۸۵۳، ۱۲ م ۲۵ (۲۵ ۱۵۴۵) کتاب تکالیف، المسئلة في الحجر ۱۲ م ۲۵ (۲۵ ۱۵۴۵) باب الصلاة في الكعبة ۱۲ م (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

عن عائشة قالت، كنت أحب أن أدخل البيت فأصلي فيه " اس کی تفصیل ازرقی کی اخبار مکہ میں حضرت سعید بن جبیر کی روایت سے معلوم ہوتی ہے " أن عائشة سألت النبي صلى الله عليه وسلم أن يفتح لها الباب ليلاً، فجاء عثمان بن طلحة بالفتح إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله! إنها لم تفتح بلبيل قط، قال: فلا تفتحها، ثم قال لعائشة ان قومك لما بنوا البيت قصرت بهم النفقة، فتركوا بعض البيت في الحجر فادخل الحجر فصلى فيه "۔

ہو سکتا ہے کہ حضرت عائشہؓ دن میں پردہ کی وجہ سے بیت اللہ شریف میں داخل نہ ہوئی ہو یا پھر چونکہ بیت اللہ شریف کا دروازہ رات کو نہیں کھولا جاتا تھا اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو پسند نہ فرمایا کہ آپ کے اہل بیت کی وجہ سے بیت اللہ کے عام رواج میں کوئی خلل پڑے اور بیت اللہ شریف کے دیباہوں کو اپنی عادت تبدیل کرنی پڑے، اس لئے آپ نے حضرت عائشہؓ کو حج میں نماز پڑھنے کا حکم فرمایا۔

"فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي فأدخلني الحجر وقال: صل في الحجر إن أردت دخول البيت فإنها هوقطعة من البيت، ولكن قومك استقصروا حين بنوا الكعبة فأخرجوه من البيت"

"حجر" (کبیر الحجار) بیت اللہ کی شمالی دیوار کے بعد چھ ذراع کی جگہ کو کہتے ہیں، بعض نے کہا کہ سات ذراع کی جگہ کو، اور اس کے بعد نصف دائرے کی صورت میں جو جگہ ہے اس کو حطیم کہتے ہیں

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

سے چنانچہ علامہ عینی لکھتے ہیں: "أما أمه فاسمها مرجانة، ذكرها ابن حبان في الثقات"

عمدة القاری (۹۵ مطبوعہ) باب فضل مکة وبنیائہا ۱۲ مرتب

شہ حافظ ابن حجر اور علامہ عینی نے تو ترمذی اور نسائی کی روایات بھی "عن أمه" کی سند سے ذکر کیا ہیں، معلوم ہوا کہ ترمذی اور نسائی کے بھی بعض نسخوں میں ابوداؤد کے مطابق "عن أمه" کی سند سے روایت آئی ہے۔ دیکھیے رفع الباری (۳۵ مطبوعہ) باب فضل مکة وبنیائہا۔ وعمدة القاری (۹۵ مطبوعہ) باب فضل مکة وبنیائہا ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۳۱)

سے (۳۱ مطبوعہ) المجلس في الحج ورجوعه في ذلك ۱۲

کبھی عظیم نصف دائرہ اور حجر کے مجموعہ کو بھی کہا جاتا ہے، ہجری وہ جگہ ہے جہاں حضرت اسماعیل اور حضرت ہاجر علیہما السلام کی قبریں ہیں مکہ المکرمہ، چنانچہ بعض تابعین مثلاً حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ وغیرہ کے آثار سے بھی اس کا پتہ چلتا ہے، اور خالد بن عبدالرحمن بن خالد بن سلمہ الخزومی کہتے ہیں کہ وہ جگہ جہاں حضرت اسماعیل کی قبر ہے میراب اور حجر کے مغربی دروازہ کے درمیان ہے۔

پھر عظیم کو عظیم اس لئے کہا جاتا ہے "لأن الناس كانوا يخطون هناك بالأيام" یعنی لوگ وہاں قسموں کے لئے جوم کیا کرتے تھے جس کی وجہ سے اس کو عظیم کہا جانے لگا۔
 "حجر کے بیت اللہ کا حصہ ہونے پر حج پر کا اتفاق ہے اس لئے کہ یہ وہی حصہ ہے جسے قریش نے بنا، کعبہ کے وقت چھوڑ دیا تھا، کمانی حدیث الباب، البیت عظیم کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ بیت اللہ کا جز ہے یا نہیں؟

۱۔ یہ تفصیل موارد السنن (۶۵ ص ۱۵۹) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

۲۔ چنانچہ علامہ ابن الاثیر حضرت اسماعیل علیہ السلام کے بارے میں کہتے ہیں: "ودفن عند قبر أمه هاجر بالحجر"

الکامل فی التاریخ (۱۵ ص ۱۲) ذکر خبر ولد اسمعيل بن ابراهيم ۱۲ مرتب

۳۔ چنانچہ حسان الانصاری کہتے ہیں: "قال: وأبیت عمر بن عبدالعزیز فی الحجر فسمعتہ یقول: نسأ اسمعيل عليه السلام إلی ربہ عز وجل حکمک فأوحی اللہ تعالیٰ لیلہ أنی أفتقدک بأبأ من الجنة فی الحجر، یجرى علیک منه الترح إلى یوم القیلة وفی ذلک المومن توفی"۔

نیز صفوان بن عبداللہ بن صفوان بھی کہتے ہیں: "حضر ابن الزبیر الحج فوجد فیہ سبطاً من حجارة خضر فسال قریشاً عنہ فلم یجد عند أحد منهم فیہ علماً، قال: فأرسل إلی عبد اللہ بن صفوان فسأله فقال: هذا قبر اسماعیل علیہ السلام فلا تحركه، قال فتوکه"۔

دونوں روایات کے لئے دیکھیے "أخبار مکة ومجاہدنیہا من الآثار" (۱۵ ص ۱۲) ذکر الحجج۔

ان دونوں روایات سے حضرت اسماعیل علیہ السلام کی قبر کے بارے میں پتہ چلتا ہے اور حضرت ہاجر علیہما السلام کی قبر کے بارے میں ہم دیکھیے "الکامل فی التاریخ" کا حوالہ ذکر کر کے دیکھیے ۱۲ مرتب ص ۱۲۔

۴۔ أخبار مکة (۱۵ ص ۱۲) ذکر الحجج ۱۲ م

۵۔ کذا ذکر الأذرق عن ابن جریر فی أخبار مکة (۱۲ ص ۱۲) ما جاء فی العظیم وأین مرصده) ولکنہ ذکر عن أن العظیم ما بین الرکن والمقام وزمزم والحجر ۱۲ اذا ستأزمزم دام أقبالم۔

۶۔ عظیم کی وجہ تسمیہ متعلق مزید تحقیق کے لئے دیکھیے لسان العرب (۱۳ ص ۱۲) مادة عظیم" ۱۲ م
 ۷۔ تفصیل کے لئے دیکھیے عمدة القاری (۶ ص ۱۲) باب فضل مکة وبنیانہا۔ واضح رہے کہ حج پر کا اتفاق عظیم پر بھی ہوتا ہے ۱۲ م

بہر حال مصلیٰ کا اس طریقہ سے نماز پڑھنا کہ صرف حجر کا استقبال ہو رہا ہو اور بیت اللہ کے کسی حصہ کا استقبال نہ ہو رہا ہو، درست نہیں اس لئے کہ استقبال قبل کی شرط دلائل قطعیہ سے ثابت ہے۔ جبکہ حجر کا بیت اللہ کا مجر ہونا اخبارِ احماد سے ثابت ہے جو ظنی نہیں۔ لہذا حجر کا بیت اللہ کا جز ہونا قطعی نہ ہوا اس لئے صرف اس کی طرف رُوح کر کے نماز پڑھنے سے استقبال قبل کی شرط قطعی طور پر پوری نہ ہو سکے گی، اسی لئے نماز بھی درست نہ ہوگی۔ پھر جب حجر کا یہ حکم ہے تو صرف حطیم کی طرف رُوح کر کے نماز پڑھنے سے بطریقِ اولیٰ نماز نہ ہوگی۔ واللہ اعلم

باب ماجاء في فضل الحجر الأسود والركن والمقام

عن ابن عباس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : نزل الحجر الأسود من الجنة وهو أشد بياضاً من اللبن ، نسوة له خطا يابن أبي آدم . اس کا تاہری مفہوم یہ ہے

سہ چنانچہ علامہ عبدالحق کسٹری کہتے ہیں : وإنما فرض استقبال القبلة لقوله تعالى «كُنُوزٍ وَبِحُكِّ شَطْرُ الشَّجَرِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ كُونُوا وَجُوهَكُمْ شَطْرَهُ» (سورہ بقرہ آیت ۱۴۴، ص ۴) قال بعض المفسرين : معنى الشطر الوسط ، فمعناه قول وجهك وسط المسجد الحرام وهو الكعبة فإنها واقعة في وسط المسجد الحرام ، واليه مال القاضى البيضاوى ، وأخرج ابن أبي حاتم عن رفيع قال : شطره ثلاثا : بلسان الحبش ، فالمراد بالمسجد الحرام هو الكعبة .

پھر آگے مل کر علامہ کسٹری کہتے ہیں : وفي الباب أحاديث كثيرة أغتني في شهرتها عن ذكرها هنا .
 ويحیی السامی نے کشف مانی شمس الوقایہ (ج ۲ صفحہ ۱۶۱) باب شروط الصلاة ، استقبال القبلة - نماز میں استقبال قبلہ کی شرط اہماع سے بھی ثابت ہے ، چنانچہ ابن رشد کہتے ہیں : «اتفق المسلمون على أن التوجه نحو البيت شرطاً من شروط صحة الصلاة لقوله تعالى «وَمِنْ حَيْثُ مَوَّجَتْ قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» أما إذا ألبس البيت فالفرض عندهم هو التوجه إلى عين البيت ، ولا خلاف في ذلك .»
 بلائہ المتبند ونہایہ المتقصد (ج ۱ صفحہ ۱۰۱) الباب الثالث من الحجلة الثانية في استقبال القبلة ۱۳ مرتب علی منہ

سہ مثلاً حضرت عائشہ کی حدیث باب ۱۲ ص

سہ دیکھئے عمدة القاری (۱۶۱) باب فضل مكة وبنائها . او صحاح السنن (۶۷۵) باب ۱۲ مرتب
 سہ الحدیث لم یخرج من أصحاب الكتب الستة أحد سوى الترمذی . قاله الشيخ محمد قواد عبد الباقي - سنن ترمذی
 (ج ۳ صفحہ ۱۱۱) طبع بیروت (۱۴۲۰ م)

کہ حجرِ اسود کا استلام کرنے والوں کے گناہوں کی سیما ہی حجرِ اسود تکس ہو گئی اور احادیث صحیحہ کی خبر کے بعد اس میں شک کی گنجائش نہیں اور یہ کہنا درست نہیں کہ تاریخ سے حجرِ اسود کا کسی وقت سفید ہونا ثابت نہیں اس لئے کہ یہ زمانہ قبل از تاریخ کی بات بھی ہو سکتی ہے اور اجدکِ ہوتب بھی احادیث صحیحہ کے مقابلہ میں تاریخ کی کوئی وقعت نہیں ہے۔

دوسرا مطلب بعض لوگوں نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ خطایا کا مطلب یہ ہے کہ نبی آدم کی غلطی کی وجہ سے یہاں کئی مرتبہ آگ لگی اور اس کی وجہ سے حجرِ اسود سیاہ ہو گیا ہے۔

سہ کذا فی معارف السنن (۶۵، ۶۶)۔

حافظ ابن حجر فتح الباری لکھتے ہیں: "اعتراض بعض الملحدین علی الحدیث المأمور، فقال: کیف سودتہ خطایا المشرکین ولعوتیضہ طاعات اهل التوحید، وأجیب بما قال ابن قتیبہ، لو شاء الله لكانت ذلک، وإنما أجرى الله العادة بأن السواد یصغ ولا ینصبغ علی العکس من البیاض"۔ (۳۵، ۳۶) باب ما ذکر فی الحجر الأسود۔

علامہ زبیری رحمۃ اللہ علیہ معارف السنن (۶۵، ۶۶) میں لکھتے ہیں: "و یقول شیخنا (الأون): ولا یلزم ما یقال: انه کیف لا یدبضہ حسنا تمہ و سودتہ خطایا ہم الذن نتیجہ تابعہ للأخص الأذول دائماً"۔ ۱۲ مرتب۔

سہ مذکورہ اعتراض و جواب کی تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (۶۵، ۶۶) ص ۳۲

سہ چنانچہ اخبار مکہ میں بناؤ کہ جبے سلق محمد بن ساقان ایک طویل روایت مروی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں "فلما وضع جبریل الحجر فی مکانہ و بنی علیہ ابراہیم و هو حیض مذیلاً لا تلاق من شدة بیاضہ، فأصاب نورہ شرقاً وغرباً و یماً و شاماً، قال: فكان نوداً یعنی إلى منتهی أنصاب الحرم من کل ناحیة من نواحی الحرم قال، و إنما شدة سوادہ لأنه أصابه الخریق مرة بعد مرة فی الجاهلیة و الإسلام، فأما حریقة فی الجاهلیة فإنه ذهب امرأة فی زمن قریش تجمر الکعبة، فطارت شرارة فی أستان الکعبة، فأحترقت الکعبة و احترق الرکن الأسود، و اسودت و توهنت الکعبة، فكان هو الذی حاج قریشاً علی هدما و بنائهما، و أما حریقة فی الإسلام فمصر ابن الزبیر أيام حصارہ للعصین بن نمیر الکندی، أحترقت الکعبة و احترق الرکن ثلثین ثلاثاً حتی شد شعبة بن الزبیر بالفضة، فسوادہ لذلك" (۱۵، ۱۶) ص ۱۵۱۔

ما ذکر من بناء ابراهيم الکعبة۔

مزید رہنمائی کے لئے دیکھئے اخبار سحر (۱۵، ۱۶) باب ما جارف من بن الکعبة۔ و (۱۵، ۱۶) ص ۱۵۱۔

باب ما جارف فی بناء ابن الزبیر الکعبة۔ و (۱۵، ۱۶) ص ۱۵۱۔ ما جارف فضل الرکن الأسود ۱۳ مرتبہ معارف السنن

بعض حضرات نے حدیث کا یہ مطلب بھی بیان کیا ہے کہ یہاں "خطایا" سے مراد عام گناہ نہیں بلکہ ایک خاص غلطی ہے، وہ یہ کہ اہل جاہلیت حجرِ اسود کو ہاتھ دینا وغیرہ لگاتے ہوئے صفائی کا اہتمام نہ کرتے تھے جس سے وہ سیاہ ہو گیا، اس بارے میں امام ازرقیؒ نے "اخبار مکہ" میں بعض روایات بھی نقل کی ہیں۔ واللہ اعلم

باب ماجاء في تقصير الصلاة بمثني

عَنْ حَارِثَةَ بْنِ وَهَبٍ قَالَ: صَلَّيْتُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَعْنَى آمَنَ

سے مذکورہ قول کا کوئی صریح حوالہ تلاشِ سید کے باوجود نہیں مل سکا، البتہ "اخبار مکہ" (ج ۱ ص ۲۱۳ تا ۲۱۴) باب ماجاء في فضل الركن الاسود میں چند ایسی روایات مروی ہیں جن سے اس قول کی طرف اشارہ ہو سکتا ہے:

(۱) عطارد بن ابی رباحؒ فرماتے ہیں: "الركن حجر من حجارة الجنة، ولولا ما منه من الأختصاص لكان كالمزلة"

(۲) عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ فرماتے ہیں: "كان الحجر الأسود أبيض كاللبن وكان طولُه كعظم الذراع، وما

اسودادُه إلا من المشركين كانوا مسحونه"

(۳) عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ ہی سے مروی ہے: "لولا ما منه من أختصاص الجاهلية وأرجاسهم ما ساء

ذو عاقبة إلا براء"

(۴) عثمانؓ کہتے ہیں: "أخبرني زهير بنه بلغه أن الحجر من رضراض (الحصى الذي يجرى

عليه الماء - م) يا قوت الجنة وكان أبيض يتلأؤ، فسقده أرجاس الشركين وسيعود إذا كان عليه"

(۵) عن عبد الله بن عباس أنه كان يقول: لولا أن الحجر نسمه المعانض وهي لا تشع والمجنب

وهو لا يشع ما منه أجزم ولا أبرأ"

لیکن بظاہر ان روایات میں "ارجاس" و "اخناس" سے معنوی تکیہ پایا گیا مراد میں، اس سے ظاہری معنی کچھ

کا اثبات اس سے مشکل ہے، یہ بھی ممکن ہے کہ "ارجاس" و "اخناس" سے ظاہری و معنوی دونوں قسم کی تکیہ مراد ہے، ۱۲ م

سے معنی یا ماسک و التوبین، فی درج النوادی الذی ینزلہ الحاج ویری فیہ الجار، من الحجر، سقی

بذلك لما یمن به من الماء ای: یراق، قال الله تعالى: "من تقي يتقى" ، وقيل: لأن آدم عليه السلام

سقى فيها الجنة، قيل، يعني من مهبط العتبة إلى محشر، وهو مدكر معروف، وقال ابن الأعرابي: امن

القوم ومعنى الله الشيء: مقدرة، وبه سقى حتى، وقال ابن شميل: سقى حتى لأن الكعبش سقى به أي دبح

وهي بكبيرة على فرسخ من مكة طولها ميلان" وراجع للتفصيل معجم البلدان (ج ۵ ص ۵۳) ۱۲ مرتب

سنة الحدیث أخرجه النسائي في سننه ۱۵۱ ص ۱۱۲) كتاب تقصير الصلاة في السفر، باب الصلاة بخ -

وأبو داود في سننه (ج ۱ ص ۱۲) كتاب المناسك، باب العصر لأهل مكة والبضار في صحيحه (ج ۱ ص ۱۲۵)

ہے کہ یہ قصر سفر کی بنا پر تھا، چنانچہ ان کے نزدیک اہل مکہ کے لئے منیٰ میں قصر نہیں ہوگا جبکہ امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ اور اسحاق بن راہویہؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ منیٰ میں قصر کرنا اسی طرح مناسک حج میں سے ہے جیسے عرفات و مزدلفہ میں مع بین الصلواتین، لہذا جو لوگ مسافر نہ ہوں بلکہ مکہ یا اس کے آس پاس سے آئے ہوں وہ بھی منیٰ میں قصر کریں۔

امام مالکؒ کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں قصر کرنے کے بعد کسی بھی نماز کے بعد یقیناً کوہ اہم کی ہدایت نہیں فرمائی تھی جیسا کہ آپ کا معمول تھا، معلوم ہوا کہ یہ قصر پوجہ سفر نہ تھا بلکہ مناسک حج میں سے تھا اور اہل مکہ پر بھی واجب تھا۔

جہور کی طرف سے علامہ خطابی فرماتے ہیں کہ ”فضلی بنا دیکھتین“ سے اس بات پر استدلال کرنا درست نہیں کہ منیٰ میں قصر صلوٰۃ کرے گا اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تو منیٰ میں مسافر تھے اور آپ نے مسافروں والی نماز پڑھی، جہاں تک نماز سے فراغت کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اہتمام کا حکم دینے کا تعلق ہے سو آپ نے اس کی ضرورت اس لئے محسوس فرمائی کہ پہلے آپ اس کی وضاحت فرما چکے تھے، خصوصاً جبکہ یہ مسئلہ بھی بالکل واضح اور عام تھا۔

امام مالکؒ نے مؤطا میں نقل کیا ہے: ”ان عمرین الخطاب لما قدم مكة صلى بهم ركعتين ثم انصرف فقال يا اهل مكة، اتموا صلاتكم فانا قوم سفر“ اس کے بعد امام مالکؒ فرماتے ہیں: ”ثم صلى عمر بن الخطاب ركعتين جئتي ولم يبلغنا انه قال لهم شيئاً“ اس کا جواب بھی وہی ہے جو علامہ خطابی نے دیا ہے، کما نقلنا

علامہ خطابی کا مذکورہ جواب علی سبیل التسلیم تھا، امام مالکؒ کی دلیل کا ایک دوسرا جواب بھی دیا گیا ہے جو علی سبیل الانکار ہے کہ یہیں تسلیم نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں نماز

۱۔ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (۶ ص ۲۲۲) ۲۔ ۱۲

۳۔ دیکھئے غارۃ الأحادی (۳ ص ۱۳) باب تفصیر الصلاة بمنیٰ ۴۔ ۱۲

۵۔ چنانچہ سنن ابی داؤد میں حضرت عمران بن حصینؓ سے مروی ہے: ”قال: غزوت مع رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم وشهدت معه الفتح، فأقام بمكة ثمان عشرة ليلة لا يصلي إلا ركعتين، ويقول: يا أهل البلد:

صلاوا أربعاً فإنا قوم سفر“ (ج ۱ ص ۱۳۰) کتاب الصلاة، باب متى يتم المسافر ۶۔ مرتب

۷۔ معالم السنن فی ذیل مختصر سنن ابی داؤد (۲ ص ۱۳۰) کتاب المناسک، باب القصر لأهل مكة ۸۔ ۱۲

۹۔ (ص ۲۱۹) کتاب الحج، صلوٰۃ منیٰ ۱۰۔ ۱۲

سے فراغت کے بعد اتمام کا حکم نہیں دیا، ہو سکتا ہے کہ آپ نے حکم دیا ہو لیکن یہ بات ہم تک مقول ہو کر نہ پہنچ سکی ہو اور یہ قاعدہ مسلم ہے کہ عدم ذکر شئی عدم شئی کو مستلزم نہیں ہے

ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ اگر آپ کی مذکورہ دلیل کو صحیح تسلیم کر لیا جائے کہ منیٰ میں قصر صلوٰۃ سفر کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ مناسک حج کا ایک جنم ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ اہل منیٰ بھی حج کرتے وقت منیٰ میں قصر کریں حالانکہ ان کے حق میں قصر صلوٰۃ کے آپ بھی قائل نہیں تھے واللہ اعلم

فائدہ مناسک حج میں ایک بات خاص طور پر یہ نظر آتی ہے کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے نہایت سے معروف قاعدوں کو توڑا ہے تاکہ یہ بات ذہن نشین ہو جائے کہ کسی بھی فعل میں بذاتہ کچھ نہیں رکھا، اصل چیز اتباع حکم ہے، چنانچہ آٹھ ذی الحجہ کو منیٰ میں اُس دن کی آخری چار اور اگلے دن کی فجر کی نماز پڑھنے کے سوا کوئی کام نہیں ہے، حالانکہ مسجد حرام میں ایک نماز کا ثواب ایک لاکھ کے برابر ہے۔ لیکن آج حکم یہ ہے کہ مسجد حرام کو چھوڑ کر فجر میں نماز پڑھو، اس میں تبریت یہ دینی ہے کہ جب تک اللہ کا حکم تھا مسجد حرام میں نماز پڑھنا باعثِ ثواب تھا اور جب اللہ کا دوسرا حکم آیا تو اب وہاں نماز پڑھنا خلاف سنت اور صحرا میں نماز پڑھنا زیادہ موجبِ ثواب ہے۔

کتاب السنن (۶۵۷) بزید بن اسحاق ۱۲

سے یہ جواب زیادت و ایضاً کے ساتھ امام حماد بن عیسیٰ کے کلام سے ماخوذ ہے کما نقل العینی فی العدة

(۵۷، ۵۸) أبواب تقصیر الصلاة، باب الصلاة بمنی ۱۲ مرتب

سے حاشیہ منیٰ ۱۱، ایک میں وہ فرماتے ہیں: "وإن كان أحدنا كتبنا بمنی مقبلاً به فإن ذلك یم الصلاة بمنی"

(۴۳۹) کتاب الحج، صلاة منی۔

لیکن یہ ساری بحث اس بنیاد پر ہے کہ امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ منیٰ میں قصر صرف کبرجہ سے نہیں ہے بلکہ مناسک حج میں سے ہر سنگی وجہ سے ہے لیکن بعض حضرات نے اس کو راجع قرار دیا ہے کہ امام مالک کے نزدیک منیٰ وغیرہ میں قصر سفر کی وجہ سے ہے نہ کسی وجہ سے نہیں البتہ دوسرے مسافر میں تو قصر صلوٰۃ کے لئے تحدید مسافت ہے لیکن مکہ سے منیٰ وغیرہ کے سفر میں قصر صلوٰۃ کے لئے تحدید مسافت نہیں۔ دیکھئے کشف العطاء عن وجہ الموطا (ص ۴۲)، روتالی شیعہ ص ۵۲ منیٰ بوم الترویة والجمعة بمنی وعرفة۔ نیز دیکھئے جردتہ الرواع (ملک) اختلاف یصحف أن القصر والجمع بعرفة ومنی للفقہاء للسنن ۱۲ مرتب

سے چنانچہ کچھ سے یوستہ باب (باب ماجاء فی الخروج الی منی والقام بها) میں حضرت ابن عباس کی روایت مروی ہے "سئل بنارسون اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الظہور والعصر والمغرب والعشاء والفقہاء عند الترویة قال ۱۲" یہ کما فی روایة انس بن مالک معروفاتاً؛ وصلاته (ای صلوٰۃ الرجل) فی المسجد الحرام بمائة الف صلاة" سنن ابن ام (ص ۵۷) باب ماجاء فی الصلاة فی المسجد الجامع ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی الوقوف بعرفات والدعاء فیہا

عن عائشة قالت : كانت قریش ومن کان علی دینہا وهم الخمس یقننون

بالمزدلفة ، یقولون : نحن قتلین اللہ ، وكان من سواہم یقننون بعرفة ، فانزل اللہ تعالیٰ : ﴿ ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ ﴾ "حُسْنٌ" "اِحْسُنْ" کی جمع ہے ، اس کے معنی ہیں صاحبِ توت و شرت ، یہ قریش اور ان کے آس پاس کے چند قبیلوں کا لقب ہے یعنی کننا جدیلہ قیس ، اور بنو مازن بن صعصعہ ، ان قبیلوں کو "حُوس" اس لئے کہا جاتا تھا کہ انہوں نے آیام حج میں اپنے اوپر سختی کی ہوئی تھی اور وہ سب اہل عرب سے زیادہ پابندیاں عائد کی ہوئی تھیں ، یہ لوگ احرام بانڈ کے بعد اپنے اوپر گوشت کو حرام کر لیتے تھے ، بالوں کے خیموں میں نہیں جاتے تھے اسی طرح متعدد جہاز کاموں سے احتراز کرتے تھے ، پھر جب گد لوٹتے تھے تو اپنے پہلے کپڑوں کو اتار رکھتے تھے اور جس کے کپڑوں کے سوا اطواف کو جائز نہیں سمجھتے تھے ، اس کے علاوہ حج کے دوران عرفات میں وقوف کرنے کے بجائے

سہ ہر علمہ للموت وهو مفسون إذ لا تأنيث فيها ، قاله الأكرمانى - وسُميت عرفات بهذا الاسم إما لأنها أمنت لإبراهيم عليه الصلاة والسلام ، فلما بعثها عرفها أولان جبريل عليه الصلاة والسلام حين كان يردد به في الشام رأاه إياها فقال : قد عرفت ، أولان آدم عليه الصلاة والسلام هبط من الجنة بأرض الهند وحوار عليها السلام بحجة فالتقيتهما فتعارفا ، أولان الناس يتعارفون بها ، أولان إبراهيم صلى الله عليه وسلم عرف حقيقة رؤياه في ذبح ولده فبه : أولان الخلق يبعثون فيها بذنوبهم أولان فيها جبال ، والجبال هي الأشتران وكل عال فهو عرف * عمدة القارى (ج ۱ ص ۱۰ ص) كتاب الوقوف بعرفة وراجعہ لمزيد التحقيق ، والكتشاف (ج ۱ ص ۲۴) ومعجم البلدان (ج ۴ ص ۱۰۱) -

صوب عرفات کے باسے میں مجاہد حضرت ابن عباس سے نقل کرتے ہیں : "حد عرفة من الجبل المشرف على بطن عرفة إلى أجيال عرفة إلى الوصيق إلى ملتقى الوصيق إلى وادي عرفة" اخباركم (ج ۲ ص ۱۰ ص) ذكر عرفة وحدودها والوقوف بها ۱۱ مرتب مع الشرح

سہ الحدیث أخرجه البخارى في صحيحه (ج ۱ ص ۲۲) كتاب المناسك باب الوقوف بعرفة ، و (ج ۲ ص ۱۰ ص) و (ص ۱۰ ص) كتاب التفسير ، تفسير سورة البقرة ، باب قوله ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس - ومسل في صحيحه (ج ۱ ص ۴۰ ص) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

سہ تشریح کے لئے دیکھیے لسان العرب (ج ۶ ص ۶۵) مادة "حس" ۱۲ مرتب
سہ مزید تشریح کے لئے دیکھیے عمدة القارى (ج ۱ ص ۱۰ ص) باب الوقوف بعرفة - وشرح البارى (ج ۳ ص ۱۲)

مزدلفہ میں وقوف کرتے تھے کیونکہ عرفات حد درجہ حرم سے باہر ہے جبکہ مزدلفہ حد درجہ حرم میں ہے اور یہ لوگ اپنے آپ کو حرم کے مجاورین سمجھتے تھے اور کہتے تھے "نحن قطین اللہ" یعنی "سنگان اللہ" اس لئے حد درجہ حرم سے باہر نکلنا پسند کرتے تھے، قرآن کریم نے ان کو اس طریقہ کے بدلے کا حکم دیا اور فرمایا "ثُمَّ أَوْبَقْنَا رِجْلَهُ لِيَحْمِلَ أَسْفِلَ السُّلْطَانِ" یعنی تمہارا وقوف اسی جگہ ہونا چاہیے جہاں پر تمہارا لوگ وقوف کرتے ہیں۔

"قَطِينٌ" "قاہن" کی جمع ہے جو قَطْنٌ بالمکان (اقامت کرنا) سے ماخوذ ہے۔
واللہ اعلم

باب ماجاء أن عرفة كلما موقف

عن عثمان بن أبي طالب قال: وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم بعرفة فقال: هذه عرفة وهو الموقف، وعرفة كلما موقف "امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ عرفات میں بطین عرنة اور مزدلفہ میں وادی محتریں وقوف کیا تو مکروہ ہوگا لیکن وقوف ہو جائیگا جیسے

سہ سورة بعثوه آیت ملاقا پک - ۴۱۲

سہ جامع الأصول (ج ۳ ص ۲۵۹) الباب الخامس في الوقوف، رقم ۱۵۲۲ - ۴۱۲

سہ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۱۱۱) كتاب المناسك، باب الصلاة بجمع، باختصار۔ و

ابن ماجه في سننه (ملاقا) باب الموقف بعرفات ۴۱۲

سہ "عرنة" (بضم العين وبفتح الراء والنون) بروزن "هَمْرَةٌ"۔ قال الأزهري: بطن عرنة وادبعزاء عرفات وقال غيره: بطن عرنة مسجد عرفة والمسبل كله "تجريد السدان (ج ۳ ص ۱۱۱) طبع دار صادر بيروت) واضح رہے کہ بطین عرنة ایک چھوٹی وادی ہے جو یگانہ مغرب مسجد مغرب سے متصل ہے اور مکہ مکرمہ کے درخ پورے، گویا

وہ عرفات کی مغربی سرحد ہے۔ "ج مقالات ج ۱ (ص ۹) بتغییر ۱۱ مرتب

سہ امام مالک سے بطین عرنة میں وقوف کرنے والے کے بارے میں دو روایتیں مروی ہیں، ایک یہ کہ وقوف مقبرہ نہیں، دوسری یہ کہ وقوف تو درست ہے مگر اس میں مکروہ ہوگا اور اس پر دم ہوگا۔

حضرت شیخ الحدیث صاحب رتبة اللہ علیہ فرماتے ہیں: والأوجه عندی أن المرجح هو الرواية الأولى وإن كانت عامة فغلبة المذهب حكوا عن الرواية الثانية فقط، لأن عامة فروعه على الأولى كما تقدم عن الدردير وهو ظاهر كلام الباج، إذ لم يذكر الرواية الثانية وإليه يشير ما تقدم من شرح الخريشي في بيان المسجد، وفتح الباب هذا أقول ضعيف ينسب إلى الأمام مالك حيث قال: قال مالك: هي من عرفة حتى لو وقف بها أجزاء، وعليه صرح كذا روى القاضي أبو الطيب عن مالك، وهذا خلاف مذهب الفقهاء جميعاً، ونقد أصحابه أنه لا يجوز أن يفتن بعرفة كما هو مذهبنا اهـ ابن السالك (ج ۳ ص ۵۵) الوقوف بعرفة والعزلة.

وادی محتر کے بارے میں امام مالک کا بظاہر وہی مسلک ہے جو عرنة کے بارے میں ہے لیکن اس کا کوئی مزید حرج و مرج اور احقر کو نکل سکا ۱۲ مرتب

حنفیہ کا مسلک علامہ ابن ہمام نے فتح القدر میں یہ نقل کیا ہے کہ وقوف ہی نہ ہوگا۔ لیکن صاحب بدائع نے وادی محبت کے بارے میں تو یہی کہا ہے کہ وقوف کراہت کے ساتھ ہو جائے گا۔ لیکن بطنِ عرفہ کے بارے میں کچھ نہیں کہا لہذا ہر ان کے خیال میں وہاں بھی وقوف کراہت کے ساتھ ہو جائے گا۔ لعدم الفارق۔

حضرت مولانا تھوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف اللغات میں یہ فیصلہ کیا ہے کہ اگر بطنِ عرفہ کا عرفہ میں اور محترمہ کا مزدلفہ میں شامل ہونا ثابت ہو جائے تو امام مالکؒ اور صاحب بدائع کا قول قوی ہے کیونکہ قرآن کریم میں عرفات اور المشعر الحرام کے الفاظ آئے ہیں۔ لہذا بطنِ عرفہ اور محترمہ میں وقوف کرنے سے مطلق ذرا ہی پر عمل ہو گیا، البتہ احتیاطاً آماد کی وجہ سے کراہت باقی رہی، ہاں اگر یہ ثابت ہو کہ عرفہ اور محترمہ بالترتیب عرفات اور مزدلفہ کا جز ہی نہیں ہیں تو پھر وقوف ہی درست نہ ہوگا اور حدیث میں عرفہ کو عرفہ سے مستثنیٰ کرنا جو بہت کی دلیل ہے لائن الاصل فی الاستثناء الاصل۔

شم ائی جمعاً یہ مزدلفہ کا دوسرا نام ہے اور اس کا تیسرا نام المشعر الحرام ہے۔

سہ چنانچہ وہ فرماتے ہیں: "واظہر ان ظاہر کلام القدوری والہدایۃ وغیرہا فی قولہم مزدلفۃ کلہا مسرفۃ لا وادی محبتہ وکذا عرفۃ کلہا موقوفۃ لابطن عرفۃ ان مکاتبین لیس امکان وقوفہ، فلو وقت فیہما لا یجوز یہ کما لو وقت فیہی، سواد قلنا ان سرفۃ وھشرا من عرفۃ ومزدلفۃ اولاً؛

فتح القدر (۲۵/۱۵۳۵) باب الاحرام ۱۲ مرتب

۱۵ بدائع الصالح (ج ۲ ص ۳۱) واما مکانہ فہو من اجزاء مزدلفۃ ۱۲ م

۱۶ اس لئے کہ صاحب بدائع نے "عرفات کلہا موقوفۃ لابطن عرفۃ ومزدلفۃ کلہا موقوفۃ لا وادی محبتہ" اور مزدلفۃ کلہا موقوفۃ وار قفوا عن المحترمہ" کی روایات ذکر کی ہیں اور ان کو کراہت پر محمول کر کے وادی محترمہ میں نہ تو کو مکر وہ کہا ہے، پھر چونکہ اول الذکر روایت میں "محترمہ کے ساتھ ساتھ" عرفہ" کا بھی ذکر ہے، اس لئے محکم محترمہ کا ہونا ہی ہرگز کراہت کا ۱۲ مرتب ہوئے۔

۱۷ (ج ۶ ص ۱۲)

۱۸ چنانچہ ارشاد ہے: "بَاذًا اَفْتَضَلْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ" سورہ بقرہ آیت ۱۲۵۔

۱۹ دیکھئے نسب الرازی (ج ۳ ص ۳۱) کتاب الحج، باب الاحرام، الحدیث التاسع والثلاثون ۱۲ م
۲۰ بغتہ الحجیم وسکون المیم ہر مزدلفۃ وشمی بہ لان آدم علیہ الصلاۃ والسلام اجتمع فیہا مع حوا علیہا السلام وازدلت الیہا ای دنا منہا۔ اولاً لیم جمع فیہا بین الصلاۃین وأھلہا یزدلفون ای یتقربون للربیبۃ تمالی بالوقوف فیہا لقلت اصلہا من تلتغہ لانہا من زلف "قتلبت التاء واللام لاجل الفری"۔

۲۱ عدۃ القاری (۱۰/۱۵۰) باب الوقوف بعرفۃ ۱۲ مرتب

۲۲ چنانچہ شیخ ابن ہمام لکھتے ہیں: "وفی کلام الطحاوی ان المزدلفۃ ثلاثۃ اسماء۔ المزدلفۃ، والمشعر الحرام وجمع فتح القدر (ج ۱ ص ۱۵۳۵) باب الاحرام ۱۲ م

”فلما أصبح أتى قزح“ قزح قاف کے سنتے کے ساتھ بروزن رُفْر ہے علیت اور عدل کی وجہ سے غیر منصرف ہے، یہ اس پہاڑ کا نام ہے جس پر مزدلفہ میں امام وقوف کرتا ہے۔
 ”مشرق افان حتی انتہی الی وادی محبتہ“ عام طور پر مشہور ہے کہ وادی محبتہ جبکہ ہے جہاں پر اصحابِ نبیل کو بلاک کیا گیا تھا، لیکن علامہ دسوقی نے شرح متن غلیل (ج ۲ ص ۴۵) کے ماضیہ میں نقل کیا ہے کہ وادی محبتہ اصحابِ نبیل کی بلاکت کی جگہ نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ حرم کے اندر ہے اور اصحابِ نبیل کو حرم سے باہر بلاک کیا گیا تھا۔

لہذا صحیح بات یہ ہے کہ وادی محبتہ جگہ ہے جہاں پر ایک شخص نے حالتِ احرام میں شکار کر لیا تھا اس پر ایک آسمانی آگ آئی اور اس آدمی کو جلا ڈالا۔ اسی لئے اس کو ”وادی النار“ بھی کہتے ہیں۔
 ”ففرغ ناقة فخبث حتی جاود الوادی فوقہ“ وادی محبتہ پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

لہ قزح کی مذکورہ تفصیل معارف السنن (۶۵ ص ۱۳) سے اخذ ہے م ۱۳

لہ المہتمم، بضم المیم وفتح الحاء المہملۃ ولشدید السین المہملۃ وکسرہا، هو واد بین مزدلفۃ ومثی وقال بعضهم: ما صب منہ فی المزدلفۃ فهو منہا وما صب منہ فی مثی فهو منہا وهو جہ بعضهم، ومثی بذلك لانه حرم فیہ قبل اصحاب الغلیل ای اعیان، وقیل: لانه یحرم سالکہ یتبعہم“ معارف السنن (۶۵ ص ۱۳) مرتب۔

لہ چنانچہ حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی قول ہے اور جب طبری کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، لیکن علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ اس بحث کو کھتے ہوئے فرماتے ہیں: ”ہذا ملخص ما ذکرہ ابن کثیر والرازی والقرطبی والزمخشری والسیوطی والالوسی وغیرہم من المعرفین، ولم نجد من صرح منہم بأن ذلك كان فی وادی محبتہ الا ما قالہ الحب الطبری کما أسلفنا منہ“ معارف السنن (۶۵ ص ۱۳) مرتب۔

لہ معارف السنن (۶۵ ص ۱۳) م ۱۳

لہ عمدة القاری (۱۰۵ ص ۱۳) باب من قدر صنعتہ اہلہ فیفتنون بالمزدلفۃ م ۱۳

لہ یعنی آپ نے اپنی اوٹنی کو چاک ہے، ما پس وہ دوڑنے لگی م ۱۳

لہ یہ ”خبیب“ سے اخذ ہے اور مضاعف ہے، باب نصرے ماضی کا اور موزنث فاعل کا صیغہ ہے۔ گھوڑے کی دوڑ کے سات درجات ہیں بروز جہ کا غزلی میں پیچیدہ نام ہے، ان میں سے پہلے درجہ کو ”خبیب“ کہتے ہیں کما فی فقہ اللفظ (ص ۱۲) فصل فی ترتیب عدو والفرس۔

گھوڑے کے علاوہ دو دستہ جانوروں کی دوڑ کے لئے بھی یہ لفظ استعمال ہوتا ہے کما فی حدیث الباب ۱۳ مرتب

نے سرعت اختیار کی اور اس کو تیز رفتاری سے صبر کر لیا اس لئے کہ جس جگہ مذاپ خداوندی ناروا
ہوا ہو وہاں ٹھہرنا نہ چاہیے۔

مشحذاتہ رجل قتال : یا رسول اللہ اِنِّیْ اُضِنْتُ لِقَبْلِ اَنْ اُحَلِّقَ قَالَ :

اِحلق ولا حرج اوقصر ولا حرج ، قال : وجاء آخر فقال : یا رسول اللہ اِنِّیْ ذبحت قبل
ان امری ، قال : ادر ولا حرج . یوم النحر یعنی ذی الحجہ کی دسویں تاریخ کو حجاج کے ذمہ چار
مناسک ہوتے ہیں :

① رمی ② قربانی (قارن اور متع کے لئے) ③ حلق یا قصر ④ طواف زیارت ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ان افعال کا بالترتیب کرنا ثابت ہے۔

مناسک اربعہ میں ترتیب کا حکم پھر مذکورہ چار کاموں میں سے شروع کے تین ہیں
اور اس بارے میں فقہاء کے مذاہب امام ابوحنیفہ کے نزدیک ترتیب واجب ہے اور
اس ترتیب کے عائد یا ناسیاً یا جاہلاً ترک کرنے پر دم واجب ہے، البتہ طواف زیارت کو بقیہ

سے چنانچہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے " قال لما أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالهجر، قال : لا تدخلوا
مساكن الذين ظلموا الفسهم ان يصيبكم ما اصابهم إلا ان تكونوا باكين . ثم وقع رأسه
وأسمع السير حتى جاز الوادي " صحیح بخاری (۲۵ مش ۱۳) کتاب المغازی، باب نزول النبي صلى الله عليه وسلم الحجر
امام شافعی نے وادی محبت میں آپ کے اسراع کے بارے میں فرمایا " يجوز أن يكون فعل ذلك لسعة
الموضع " یعنی چونکہ وادی محبت میں جگہ گدھ توھی اور چلنے میں کوئی دقت نہ تھی اس لئے آپ وہاں تیز چلے، ایک
وجہ یہ بھی بیان کی گئی ہے کہ وہ وادی شامین کا ٹھکانا تھی اس لئے آپ نے اسراع کو امنت یا فرمایا اور ایک وجہ یہ
بیان کی گئی ہے کہ وہ وادی نصاریٰ کا موقف تھی اس لئے آپ نے وہاں سے جلد گذر جانے کو پسند فرمایا۔ دیکھئے

معارف السنن (۶۵ مش ۲) ۳ مرتب

سکھ میں نے طواف افاضہ یعنی طواف زیارت کر لیا۔ ۳

دیکھئے الجوارح " (۲۵ مش) باب الجنایات

علامہ ابی بردہؓ اس ترتیب کے بارے میں فرماتے ہیں : " أجمع العلماء على أن هذا سنة الحج " بلایۃ المتجدد

(ج ۱ مش ۲) کتاب الحج، القول فی رمی الجوارح ۱۲ مرتب

سکھ دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ مش ۳۹۹-۴۰۰) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم، فی حدیث جابر الطویل۔ حضرت
انس بن مالکؓ کی روایت سے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ان افعال کو بالترتیب کرنا ثابت ہے، اگرچہ ان کی روایت
میں طواف زیارت کا ذکر نہیں ہے، دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ مش ۱) باب الحلق والتقصیر ۱۲ مرتب

مناسک یا ان میں سے کسی پر مقدم کرنے پر کوئی دم نہیں ملتا

امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ اگر اس نے حلق کو رمی پر مقدم کیا تو اس پر دم ہے، لیکن اگر حلق کو نحر پر مقدم کیا یا نحر کو رمی پر مقدم کیا تو کچھ واجب نہیں، اور اگر طواف زیارت کو رمی پر مقدم

۱۰ معارف السنن (۶ ج ۲ ص ۴۲) میں امام ابو حنیفہ کا مسلک اسی طرح نقل کیا گیا ہے یعنی ترتیب توڑنے پر دم واجب ہے۔ خواہ ترتیب عامہً توڑی گئی ہو یا ناسیاً یا جاہلاً، لیکن معارف السنن میں اس کا کوئی صریح حوالہ منقول نہیں، البتہ بسوۃ مشرخی کی عبارت سے امام ابو حنیفہ کا یہ مسلک سمجھ میں آتا ہے۔ چنانچہ اس میں امام ابو حنیفہ کا مسلک ان الفاظ کے ساتھ بیان کیا گیا ہے: "من قدم نسكاً على نسكٍ كان حلق قبل الرمي او نحر القارن قبل الرمي أو حلق قبل الذبح ضلّية دم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى" (ج ۴ ص ۲۵۷) باب الطواف۔ اس میں مطلق نساؤ ترتیب پر دم کا حکم لکھا گیا ہے اور نساؤ ترتیب عام سے خواہ عامہً ہو یا ناسیاً یا جاہلاً۔

جہاں تک صاحبین کے مسلک کا تعلق ہے سو صدر الشہیدؒ نے "جامع سفیر" کی مشرح میں اس قارن کے بارے میں جس نے حلق قبل الذبح کر لیا ہو ان دونوں حضرات کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ اس پر ایک دم جنابت سے دیکھیے "منزہ القارن علی السراج الرائق" لاہن علیہ (ج ۳ ص ۳۵) باب الجنایات اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صاحبین ترتیب کے ٹوٹنے پر دم کے قائل ہیں یا کم از کم قارن کے حق میں حلق قبل الذبح کی صورت میں دم کے قائل ہیں۔

الجامع السفیر (ص ۳۳۵ ج ۳)، باب فی الحلق والتقصیر۔ طبع ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی میں بھی "قارن حلق قبل أن یذبح" کی صورت میں صاحبین کا یہ مسلک بیان کیا ہے کہ اس پر ایک دم ہے اگرچہ اس کے دم جنابت ہونے کی تصریح نہیں ہے

لیکن بسوۃ مشرخی (ج ۴ ص ۴۲)، باب الطواف، طبع: مطبعۃ السعادة مصر ۱۳۲۸ھ میں صاحبین کا مسلک "لا یلزمه الذم بالنتیجہ والاخیر" بیان کیا گیا ہے۔ موطا امام محمدؒ میں بھی "مام محمدؒ اپنا مسلک ای الفاظ کے ساتھ بیان کرتے ہیں" قال محمد: وبالحدیث الذی روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم تأخذ أنه قال: لا ھرج فی شیء من ذلک" (ص ۲۵۵) باب من قدم نسكاً قبل نسكٍ۔ نتیجہ القدر میں شیخ ابن ہام نے بھی صاحبین کا مسلک ان الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے: "والدعا الذی یجب عندھا دم القوان لیس غیراً للحلق قبل أو انہ" (ج ۲ ص ۲۵۵) باب الجنایات (باتر مشیہ اگلے صفحہ پر)

کی تو درست نہ ہوگا۔ لہذا اس کو چاہئے کہ پہلے رمی کرے پھر نحر کرے، پھر طواف زیارت دوبارہ کرے بلکہ
 امام شافعی کے نزدیک مناسک اربعہ میں ترتیب مسنون ہے اور ترتیب کے ماقط
 ہونے پر کوئی دم وغیرہ نہیں۔ یہ امام شافعی کا قول مشہور ہے، اور ان کا ایک قول یہ بھی ہے
 کہ تقدیم حلق علی رمی کی صورت میں دم واجب ہے۔
 امام احمد کا مسلک یہ ہے کہ ان مناسک میں اگر ترتیب جہل یا نسیان کی وجہ سے
 ٹوٹی ہے تو کوئی دم وغیرہ نہیں، البتہ اگر ترتیب عاملاً اور عالماً توڑی گئی ہے تو اس کے بارے میں
 ان کی دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ اس کا یہ فعل اگرچہ مکروہ ہے لیکن اس پر کوئی دم نہیں۔ دوسری
 روایت یہ ہے کہ اس پر دم ہے۔

(بفتیہ، حاشیہ صفحہ گذشتہ)

ان تصریحات کی روشنی میں مزاج سہی معلوم ہوتا ہے کہ ترتیب کے ٹوٹنے سے صاحبین کے نزدیک دم واجب
 نہیں۔ پھر جیسا کہ ہم نے ذکر کیا کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک شرع کے تین مناسک ب ترتیب واجب ہے، طواف زیارت
 میں نہیں، طواف زیارت کو ترتیب سے ساقط کرنے کی امام ابوحنیفہ کے نزدیک کیا دلیل ہے وہ احد کو معلوم نہ
 ہو سکی، البتہ بسوط شریعی میں حضرت عائشہ کی ایک روایت نقل کی گئی ہے "ان النسبی سأل الله عليه وسلم قال
 إن أول من سكتافى هذا اليوم أن نومي ثم مذبح ثم خلق"۔ اس روایت میں مذکورہ مناسک میں ترتیب کی وجہ سے
 لیکن طواف زیارت کا کوئی ذکر نہیں جس کا ظاہر یہ ہے کہ اس میں ترتیب ضروری نہیں۔ دیکھیے بسوط (۲/۵۸) ص ۵۸؛ آ
 رمی الجمار۔ لیکن حافظ جمال الدین زلعینی نے اس کو غریب کہا ہے۔ دیکھیے نصب الرایہ (۳۵ ص ۳۵)؛ بالذکر ص ۱۱
 رشید اشرف عفی عنہ

(حاشیہ، صفحہ ۱۲۸)

۱۔ یہ تفصیل المغنی (۳۵ ص ۳۵)، باب منة الحج، فصل وفي يوم النحر أربعة أشياء - وفصل: فإن
 قد مر الإفاضة على الرمي) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب
 ۲۔ لیکن اس قول کو مقدمہ نے منبہ اللہ ہے، تفصیل کیلئے دیکھیے شرح نووی علی مسلم (۳ ص ۳۵)؛ باب جواز تقديم الذبح
 علی الرمي الخ ۱۲

۳۔ وهو المذهب، نص عليه، وعليه أكثر الأصحاب، وجزمه في النحر، والوجيز وفيها. وقد مد في الفروع
 والعبادتين والمعاوين وغيرهم. وصحة التصحيح وغيره. وانتاره ابن عبدوس في تذكرة وغيره "الإمام
 (۳ ص ۳۵) باب منة الحج) طبع دار احیاء التراث العربی ص ۱۲ مرتب

۴۔ یہ روایت ابو طالب وغیرہ نے نقل کی ہے جبکہ اہل بیت کی روایت امام ابوحنیفہ کے مطابق ہے، یعنی ترتیب خواہ عاملاً
 چھوڑی گئی ہو یا سبباً جاہلاً بہر صورت دم ہے، کذا فی الا نصاب (۲ ص ۲۵)؛ وراجعہ للتفصیل، والمغنی لابن قدامة
 (۳ ص ۳۵)؛ باب منة الحج، وفصل وفي يوم النحر أربعة أشياء ۱۲ مرتب

بہر حال ائمہ ثلاثہ ایک حد تک درجہ و ترتیب کے قائل ہیں۔ ان حضرات کا استدلال حدیثِ باب میں "أحلقن ولا حرج" اور "أردرو ولا حرج" سے ہے۔ نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے بھی ان حضرات کا استدلال ہے جو فرماتے ہیں: "ما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم ليوهذ عنتم قدمر شينا قبل شئى إلا قال: لا حرج ولا حرج"۔

امام ابو حنیفہ کا استدلال مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابن عباسؓ کے ایک فتوے سے ہے: "من قدم شئاً من حجبہ أو أخره فليهرق لذلك دعاً" اس کی سند میں اگرچہ کسی قدر ضعف ہے لیکن طحاویؒ میں یہ اثر سند صحیح کے ساتھ مذکور ہے۔

۱۵ طحاوی (۱۵ ص ۲۵۵) باب من قدم من حجبہ نسکا قبل نسك -

نیز ان حضرات کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت سے ہے جس میں وہ فرماتے ہیں: "تجاءه وجبل فقال: لم أشعر فخلقت قبل أن أذبح، قال: إذ ذبح ولا حرج، فجاء آخر فقال: لم أشعر فخرت قبل أن أرمي، قال: إردو ولا حرج، قال: فما سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن شئى قدمه ولا أخر إلا قال: إفضل ولا حرج" صحیح بخاری (۲ ص ۱۵۸) کتاب العلم باب الفتيا وهو واقع على ظهر الدابة وغيرها۔

نیز حضرت طاہرؓ کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے جو بخاری میں تالیقاً مروی ہے "قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن حلق قبل أن يذبح ونحوه فقال: لا حرج ولا حرج" جامع الاسول (۲ ص ۲۵۵)۔

الباب الثامن في التحلل وأحكامه، الفصل الاول في تقديم بعض أسبابه على بعض، وقم الحديث مائة
نیز اس میں شریک کی روایت سے بھی استدلال ہے۔ دیکھئے سنن ابی داؤد (۲ ص ۱۵۸) باب فی من

قدم شئاً قبل شئى فی حجبہ ۱۲ مرتب عن

۱۵ ابن ابی شیبہ نے یہ روایت "حدثنا سلام بن مطيع أبو الأحرص عن إبراهيم بن مهاجر بن مجاهد عن ابن عباس" کی سند سے نقل کی ہے کذا فی نصب الراية (۳ ص ۱۴) باب الجنایات ۱۲ م

۱۵ اس اثر کو ابراہیم بن ہاجر کی وجہ سے ضعیف کہا گیا ہے جن کو اکثر محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے الحدیث الامام احمدؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں: "لا بأس به" دیکھئے میزان الاعتدال (۱۵ ص ۱۲۵)۔ حافظ ابن حجر نے بھی فتح الباری میں اس اثر پر ابراہیم بن ہاجر کے ضعف کا اقرار کیا ہے دیکھئے (۳ ص ۲۵۵) باب الفتيا على الدابة منذ الهجرة) لیکن حافظ ہی نے الدرر النيرة فی تخریج احادیث الہدایہ میں ابن ابی شیبہ کی سند کو حسن قرار دیا اور طحاوی کی سند کو احسن قرار دیا،

دیکھئے (۲ ص ۱۵۸) باب الجنایات فی الإحرام، رقم ۵۰۵) ۱۲ مرتب

۱۵ (۲ ص ۱۵۸) باب من قدم من حجبہ نسکا قبل نسك ۱۳ م

واضح رہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ بھی "لا حرج" والی روایت کے راوی ہیں لہذا ان کا مذکورہ فتویٰ اس بات کی دلیل ہے کہ روایات میں "لا حرج" سے مراد وجوب دم کی نفی نہیں ہے، بلکہ محض گناہ کی نفی ہے، واقعہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صحابہ کرامؓ کے حج کرنے کا یہ پہلا موقع تھا اور اس وقت تک مناسک حج کا صحیح علم لوگوں کو نہیں ہوا تھا اس لئے فساد ترتیب کا گناہ اٹھایا گیا تھا اس کی تائید طحاویؒ میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے ہوتی ہے جو فرماتے ہیں: "سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو بين الجرحين عن رجل حلق قبل أن يرمي قال: لا حرج. وعن رجل ذبح قبل أن يرمي قال: لا حرج، ثم قال: عباد الله! وضع الله عز وجل الحرج والضيق وتعلموا مناسككم فانها من دينكم" اس سے واضح ہے کہ آپ نے حرج کی نفی اس بنا پر فرمائی تھی کہ مناسک حج عام نہیں تھے لیکن یہ وجوب دم کے منافی نہیں اس بنا پر حضرت ابن عباسؓ جو "لا حرج" کے واقعات کے معنی شاہد اور ان کے راوی ہیں اپنے فتویٰ میں اس کی تصریح فرماتے ہیں کہ اس صورت میں دم واجب ہوگا۔ ظاہر ہے کہ اس کا مطلب یہی ہے کہ نفی اثم وجوب دم کے منافی نہیں جیسا کہ اگر حالت اہرام میں کسی شخص کو تکلیف یا بیماری کی وجہ سے حلق کرنا پڑے تو وہ بمنہ قرآنی جائز ہے اور اس پر کوئی گناہ نہیں، اس کے باوجود اس کے بدلے میں دم وغیرہ

۱۵ (ج ۱ ص ۱۲۱) باب من قدم من حجة نسكا قبل نسك ۱۲

حضرت اسامہ بن شریکؓ کی روایت سے بھی اس بات کی تائید ہوتی ہے فرماتے ہیں: "خرجت مع النبي صلی اللہ علیہ وسلم حاجا، وكان الناس يأقونہ، فمن قال: يا رسول الله سمعت قبل أن أظن، أو قدمت شيئا أو أخرت شيئا، فكان يقول: لا حرج، لا حرج، إلا على رجل اقترض عرض رجل مسلم وهو ظالم، فذلك الذي حرج وهلك" ابوداؤد (ج ۱ ص ۱۲۱) باب من قدم شيئا قبل شئ في حجة۔ اس روایت میں "لا حرج، لا حرج، إلا على رجل اقترض عرض رجل مسلم الخ" کے الفاظ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ "لا حرج" سے مراد "لا اثم" ہے، وجوب دم کی نفی مقصود نہیں۔ واللہ اعلم۔ ۱۲ مرتب اللہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے فتوے کی روشنی میں "لا حرج" والی روایات کی مذکورہ تصریح امام ابوحنیفہؒ کے کلام سے ماخوذ ہے، دیکھیے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۲۱) باب من قدم من حجة نسكا قبل نسك ۱۲ مرتب اللہ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ، فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ آفةٌ مِنْ رَأْسِهِ فَعَلَّ يَهُ مِنْ مَيْتَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ" سورہ بقرہ آیت ۱۲ ص ۲

دینا بالاتفاق واجب ہے۔

حجۃ الوداع کے موقع پر زیر بحث مسئلہ میں بھی یہی صورت تھی کہ فساد ترتیب کا گناہ منکب سے ناواقفیت کی بنا پر اٹھایا گیا تھا (اور "لا حرج" جیسے جملوں سے بھی یہی مراد تھی) اگرچہ دم پھر بھی واجب تھا لیکن عدم گناہ کا حکم بھی اُس وقت تھا، اب جبکہ مناسک حج کی پوری تفصیل سامنے آچکی ہے اس لئے جاہل کے لئے کوئی عذر باقی نہیں رہا، اس لئے جہالت کی وجہ سے فساد ترتیب کی صورت میں دم نہ ہوگا ہی، گناہ بھی ہوگا۔

امام طحاوی نے امام ابوحنیفہ کے مسلک پر "وَلَا تَحْلِفُوا رَدَّوْكُمْ مَحْتَبًا يَبْلُغُ الْهَيْدَىٰ حِلَّةً" سے بھی استدلال کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اس آیت میں مہصر کو تقدیم نحر علی الخلق کا حکم دیا گیا ہے چنانچہ تقدیم حلق علی النحر باجماع جائز نہیں ہے اور موجب دم ہے، جب محصر کا یہ حکم ہے تو قارن وغیرہ کا بھی یہی حکم ہونا چاہئے کہ حلق قبل النحر درست نہ ہو اور ترتیب توڑنے پر دم ہوگا۔

فائدہ ہجرت واضح رہے کہ حنفیہ کی عاکتہ فقہ میں امام ابوحنیفہ کا وہی مسلک بیان کیا گیا ہے جو ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں، یعنی فساد ترتیب کی صورت میں بہر صورت دم ہے خواہ وہ فساد عاملاً ہو یا نسیاً یا جاہلاً، چنانچہ پیچھے زیر بحث مسئلہ کی تحقیق اسی کے مطابق کی گئی ہے۔

لیکن کتاب النحر محل اهل المدينة میں امام محمدؒ کہتے ہیں: "عن أبي حنيفة في الرجل يجهل وهو حليح فيحلق رأسه قبل أن يرمي الجمره أنه لا شيء عليه" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ کا مسلک بھی یہ ہے کہ فساد ترتیب جاہلاً کی صورت میں کوئی دم وغیرہ نہیں۔ اگر امام ابوحنیفہؒ

۱۔ کساف عمدة القاری (۱۰ ج ۱۵۳) أبواب العرة، باب قول الله تعالى فمن كان منكراً أيضاً فلن يأت

سے شرح معانی الآثار (۱ ج ۱۵۳) باب من قدم من حجه نسكاً (قبل نسك) ۴۱۳

۲۔ (۱ ج ۲ ص ۳۴) باب الذك يجهل فيحلق رأسه قبل أن يرمي جرة العقبة ۴۱۳

۳۔ گو یا امام ابوحنیفہؒ کا عمل درج ذیل احادیث کے ظاہر پر ہے :-

(۱) حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت جس میں وہ فرماتے ہیں: "فجاء رجل فقال: يا رسول الله

لم أشعر فحزرتك قبل أن أرمي قال: إسهرو ولا حرج، وقال آخر: يا رسول الله لم أشعر فحزرتك قبل أن

أذبح، قال: [اذبح ولا حرج] مؤطاً امام محمد (۲۳۵۳۳۳) باب من قدم نسكاً قبل نسك ۴۱۳

(۲) مسلم شریف میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں: فقام إليه رجل

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کی اس آخری روایت کو اختیار کیا اور کر کے یوں کہا جائے کہ ان کے نزدیک فساد ترتیب جاہلاً اور ناسیاً کی صورت میں کوئی دم نہیں اور حدیث باب اسی پر محمول ہے اور دم صرف تمتع کی صورت میں ہے اور حضرت ابن عباس کا فتویٰ اسی تمتع کی صورت پر محمول ہے تو یہ صورت آہل بھی ہے اور روایات کے ظاہر کے مطابق بھی، نیز اس صورت میں حضرت ابن عباس کی روایت مرفوعہ اور ان کے فتوے میں کسی قسم کا تقاضا باقی نہیں رہتا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ تتم شرح الباب بزيادة من المرتب

(ہفتیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

فقال: ما حدثت أحسب يا رسول الله أن كذا وكذا قبل كذا وكذا الم؟ "اس میں ہو، آپ نے آخر میں" افعال ولا حرج" ہی فرمایا۔ (۱۵۱ ص ۱۷۷) باب جواز تقديم الذبح على الرمي الخ

(۳) حضرت عبداللہ بن عمر بن العاصؓ ہی کی ایک روایت میں یہ الفاظ بھی آئے ہیں: "فما سمعته سئل يومئذ عن أمر ما ينسأ المرء ويجهل من تقدم بعض الأمور قبل بعض وأشياها إلا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إفعالوا ذلك ولا حرج" مسلم شریف (۱۷۷ ص ۱۷۷)۔

مؤخر الذکر روایت کا تقاضا ہے کہ کلام ابوحنیفہ کے نزدیک ہر طرح فساد ترتیب جاہلاً کی صورت میں دم نہیں، اسی طرح ناسیاً کی صورت میں بھی دم نہ ہو، اس لئے کہ اس آخری روایت میں جہل کے ساتھ نسیا کی بھی تصریح ہے اور ترتیب (حاشیہ صفحہ ۱۵۱)۔

۱۔ امام محمدؒ اپنی مؤطا میں لکھتے ہیں: "قال محمد: وبالحدیث الذی روی عن انس بن مالك عليه السلام نأخذ أنه قال: لا حرج في شيء من ذلك" وقال أبو حنيفة رحمه الله: لا حرج في شيء من ذلك، ولم ير في شيء من ذلك كفارة إلا في خصلة واحدة، المختص والدارن إذا حلق قبل أن يذبح قال عليه دم، وأما نحن فلانزى عليه شيئاً" (۱۷۷ ص ۱۷۷) بلب من قدم نسكاً قبل نسك.

اس روایت سے تو امام ابوحنیفہ کا مسکب یہ معلوم ہوتا ہے کہ فساد ترتیب خواہ جاہلاً ہو یا ناسیاً یا عاذاً کسی بھی صورت میں دم نہیں ہے، البتہ صرف اس صورت میں دم ہے جبکہ تمتع اور تارن مطلق قبل انحر کر لیا اور اس صورت میں بھی عاذاً یا ناسیاً یا جاہلاً کوئی تصریح نہیں ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ تمتع اور تارن اگر مطلق قبل انحر کر لیا تو ہر صورت دم ہوگا خواہ یہ فساد ترتیب عاذاً ہو یا ناسیاً یا جاہلاً۔

ظاہر ہے ایسی کچھ نہی جس اللہ نے ذکرہ عبارت کے تحت لکھے ہیں کہ: "الإلانی خصلة واحدة" میں صحیح جہل ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھیے النعائین المحب علی مؤطا الامام محمدؒ (۱۷۷ ص ۱۷۷) رقم الحاشیہ ۱۷۷

لیکن اس صحر کو فی حقیقت ہی کہنا ہمارے کے نکلان اور نکلان سے خالی نہیں۔ فاعلم۔ (باقی حاشیہ صفحہ ۱۵۱)

باب ماجاء فی الجمع بین المغرب والعشاء بالمزدلفة

ان ابن عمر صلی علیہ وسلم فعل مثل هذا المكان حج کے موقع پر دو مرتبہ جمع بین الصلواتین مشروع ہے۔ ایک تو عرفات میں جمع بین الظهر والعصر جمع تقدیم، اور دوسرے مزدلفہ میں جمع بین المغرب والعشاء (بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

بہر حال مذکورہ بالا تمام تحقیق سے امام ابوحنیفہ کی یہ روایات سامنے آتی ہیں :-

(۱) "من قدم منکاً علی منک کان حلق قبل الرمی أو نحو القارن قبل الرمی أو حلق قبل الذبح فعلیه دم" کما فی البسوط للسرہنی (ج ۲ ص ۲۲۲) باب الطوان ۔

(۲) "عن أبي حنيفة في الرجل يهمل وهو حاج فيحلق رأسه قبل أن يرمي الحجرة أنه لا شيء عليه" کتاب الحجۃ علی أهل المدينة (ج ۱ ص ۱۲۲) باب الذی یهمل فیحلق رأسه قبل أن یرمی حجوة العقبة ۔

(۳) تیسری روایت مؤطا امام محمد، جو اسی حاشیہ کے شروع میں ہم نے ابھی ذکر کی ہے، "لا حرج فی شئ من ذلك، ولعمیر فی شئ من ذلك كفارة إلا فی خضلة واحدة : المتعمم والقارن إذا حلق قبل أن یذبح قال : علیہ دم"

عام کتب حنفیہ میں اگرچہ امام ابوحنیفہ کا مسلک پہلی ہی روایت کے مطابق نقل کیا گیا ہے اور اسی پر فتویٰ بھی ہے کما فی اللباب فی شرح الکتاب للمیدانی (ج ۱ ص ۱۱۲) باب الجنایات ۔ لیکن اگلی دو روایات کی موجودگی میں اصحاب فتاویٰ کو اس پر غور کی ضرورت ہے کہ نسا و ترتیب جائز یا ناسی کی صورت میں دم کے سلسلہ میں حرج دی جا سکتی ہے یا نہیں؟ بالخصوص جبکہ یہ "لا حرج" والی روایات کا ظاہر بھی ہے، اگرچہ اس میں شک نہیں کہ دم والی روایت احوط ہے ۱۲ رشید اشراف معنی عند۔

(حاشیہ صفحہ ۱۵۳)

۱۲ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۲۲) کتاب المناسک، باب من جمع بینہما ولم یتطعم۔ ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۲۲) کتاب الحج، باب الإفاضة من عرفات إلى المزدلفة و استحباب صلواتی المغرب والعشاء جمعاً بالمزدلفة وهذه الليلة ۱۲ مرتب

بلہ قولہ: "فعل مثل هذا المكان" هكذا فی نسختنا الهندیة، وفی نسخة امیرویتیة بتحقیق الشیخ

محمد فراد عبدالمہدی "فعل مثل هذا فہلنا المكان" انظر (ج ۳ ص ۲۲۲، رقم ۲۲۲) ۱۲ مرتب

(۱۲ حاشیہ علی صفحہ ۱۵۳)

جمع تاخیر۔ پھر حنفیہ کے نزدیک عرفات میں جمع بین الصلوٰتین مسنون ہے اور مزدلفہ میں واجب، جبکہ دوسرے حضرات کے نزدیک مزدلفہ میں بھی مسنون ہی ہے واجب نہیں۔

عرفات میں جمع تقدیم کی شرائط | امام ابوحنیفہ، سفیان ثوری اور ابواحمد شیبہؒ کے نزدیک عرفات میں جمع تقدیم کی چار شرائط ہیں :-

- ① احرام حج۔
- ② تقدیم الظهر علی العصر۔
- ③ الوقت والزمان، یعنی یوم عرفہ اور زوال کے بعد کا وقت۔
- ④ مکان، یعنی وادی عرفات یا اس کے آس پاس کا علاقہ کعبہ نمبر۴ من ائی جہتہ کان۔
- ⑤ دونوں نمازوں کا باجماعت ہونا، چنانچہ اگر نماز ادا نماز پڑھ لی تو جمع کرنا درست نہ ہوگا۔
- ⑥ امام اعظمؒ یا اس کے نائب کا ہونا، لہذا اگر ان دونوں کی غیر موجودگی میں جمع بین الصلوٰتین کر لی تو جمع درست نہ ہوگی۔

واضح رہے کہ صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک شروع کی چار شرائط کافی ہیں، آخری دو شرائط

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

سکھ عرفات اور مزدلفہ کی جمع بین الصلوٰتین جمہور کے نزدیک جمع نیک ہے جس سے صحت مناسک حج کا ایک جز ہے جبکہ امام شافعی کے نزدیک یہ جمع صحیح سفر ہے۔ "فمن كان حاضراً أو مسافراً دون مرحلتين كأهل مكة لم يجز له الجمع عندة كما لا يجوز له الفجر"۔ انظر شرح النووي علی صحیح مسلم (۱۵: ۳۹۵ و ۳۹۶) باب حجة النبي صلوات الله عليه وسلم وفتح الملم (۳: ۲۵) الجمع بين الظهر والعصر في وقت الظهر بعرفة بأذان وإقامتين وهرنك عند الحضية - وجمعة الوداع (ص ۱۱۳) اختلاف في الجمع بمزدلفة هل هو للسفر أو للضك ۱۲ مرتب (حاشیہ صفحہ ۱۲)

۱۲ دیکھئے فتح الملم (ج ۳ ص ۲۵) باب حجة النبي صلوات الله عليه وسلم، الجمع بين المغرب والعشاء بالمدفعة۔ وجمعة الوداع (ص ۱۱۳) (مختار) لوصولي المغرب قبل المدفعة - ولباب المناسك مع شرحه للفتاوى (ص ۱۴۳) باب في أحكام المزدلفة، فصل في الجمع بين الصلوٰتین بما ۱۲ مرتب

سکھ چنانچہ اگر اس نے عصر پہلے پڑھ لی یا دونوں نمازوں بالترتیب پڑھیں لیکن بعد میں پڑھا کہ جس وقت ظہر کی نماز پڑھی تھی اس وقت ظہر کا وقت شروع نہ ہوا تھا تب بھی دونوں نمازوں کو لوٹا سکتا۔

سکھ یہ تفصیل معارف السنن (ص ۶۷) ، باب ما جاء أن عرفة كلها موقة سے ماخوذ ہے ۱۳ م

صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمر کے اثر سے ہے جو بخاری شریف میں تعلقاً مروی ہے: "وكان ابن عمر إذا فاتته الصلاة مع الإمام جمع بينهما" جبکہ امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ نصوں قطعیہ سے محافظت علی الوقت کی فرضیت ثابت ہے، اس لئے اس کو "مادر دبا بشرع" کے علاوہ کسی اور صورت میں ترک کرنا جائز نہیں، لہذا جمع کے لئے جماعت اور امام یا نائب کا ہونا ضروری ہوگا۔ امام ابوحنیفہ کا استدلال ابراہیم نخعی کے ایک اثر سے بھی ہے جو امام محمد کے کتاب الآثار میں مروی ہے:

سہ دیکھیے "المعنى" لابن قدامة (ج ۳ ص ۳۳۳) باب من فعل الج ۱۲ مرتب

سہ (ج ۱ ص ۱۱۱) کتاب المناسک، باب الجمع بين الصلوتين بعرفة ۱۲ مرتب

سہ واضح رہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر فرماتے ہیں الصلاتین والی روایت کے بھی راوی ہیں، دیکھیے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۱۱) باب الخروج إلى عرفة۔

یہاں حانفہ ابن جریر نے یہ اقراض کیے ہیں: "ومن قواعدهم (أى الحنفية) أن الصحابي إذا فاتت ما روى دل على أن عنده علماء بأن مخالفة أريح تخصيصاً للفظ به، فيمنعني أن يقال هذا هنا" دیکھیے فتح الباری (ج ۳ ص ۳۱۱) باب الجمع بين الصلوتين بعرفة

علامہ شافعی رحمۃ اللہ علیہ اعلا السنن میں اس اقراض کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں: "وما أورد عليه الحافظ من أن الراوى إذا خالت ما رواه كان مخالفة أرحم جسد ثم فليس يوارد، فإن ذلك فيها إذا كان الراوى منفرداً بما رواه فمخالفة، وجمع السنين صلى الله عليه وسلم بين الصلوتين بعرفة لم ينفرد ابن عمر به روايته، بل رواه جمع من الصحابة عظيم، فلا يقدح فيه مخالفة ابن عمر آياه لفعلة - قال الشيخ: ويمكن أن يجعل فضل ابن عمر على الجسم بينهما صورة لأحقيقة، فإن الفعل يحتمل الوجه، بخلاف جمع النبي صلى الله عليه وسلم بينهما، فقد تواترت الروايات بكونه في وقت الظهر بعد زوال الشمس معاً تواتراً آييناً استنى به احتمال كونه جمعاً صورة، ولم يتواتر عن ابن عمر جمعه بينهما في منزله مثل ذلك، فلا يترك العمل بالنسب القطعي هناك اهـ دیکھیے (ج ۱ ص ۱۰۱) باب التوجه إلى الموضع الخ ۱۳ مرتب عن ابن سہ مثلاً: "إن الصلوة كانت على السؤمين كثيراً" سورہ نساء آیت ۱۰۱ پ ۱۲ م ۱۳ ج ۱ امام محمد فرماتے ہیں: "أخبرنا أبوحنيفة عن حماد بن إبراهيم قال: إذا ملت يوم عرفة في رحلك فصل كل واحد من الصلاتين لوقتها ولا تخل من منزلك حتى تقرب من الصلاة" قال محمد: وبهذا كان يأخذ أبوحنيفة - کتاب الآثار (ص ۱) باب الصلوة بعرفة وجمع رقم ۲۴۳، طبع ادارة القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی ۱۲ مرتب

مزولفہ میں جمع تاخیر کی شرائط | مزولفہ میں حنفیہ کے نزدیک جمع تاخیر کی درج ذیل شرائط ہیں

① احرامِ حج

② تقدیم الوقت بعرفات۔

③ زمانِ مخصوص یعنی سبیلۃ النحر۔

④ وقتِ مخصوص یعنی عشاء۔

⑤ مکانِ مخصوص یعنی مزولفہ۔

مزولفہ میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی امام یاناسب اور جماعت کی شرط نہیں ہے۔
 عرفات اور مزولفہ میں جمع بین الصلواتین | امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عرفات میں جمع بین الصلواتین کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد سفیان ثوریؒ، امام شافعیؒ اور ابو ثور وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک عرفات کی جمع بین الصلواتین دو اذانوں اور دو اقامت کے ساتھ ہوگی۔ وروی ذلك عن ابن مسعودؓ

امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ عرفات کی جمع بین الصلواتین بغیر اذان کے دو اقامتوں کے ساتھ ہوگی۔ وروی ذلك عن ابن عمرؓ

گویا عرفات میں جمع بین الصلواتین کرنے کی صورت میں اذان و اقامت کی تعداد کے بارے میں تین اقوال ہوئے۔ کما ذکرنا

مزولفہ میں جمع بین الصلواتین کی صورت میں اذان و اقامت کی تعداد کے بارے میں چار اقوال

مشہور ہیں۔

۱۔ چنانچہ علامہ ابن قدامہؒ مزولفہ میں جمع بین الصلواتین کے بارے میں لکھتے ہیں: "یجمع منفرداً کما یجمع

مع الإحرام، ولا خلان فی هذا"۔ (المغنی ۳/۱۵۷) باب سفۃ الحج ۱۲ م

۲۔ دیکھیے صحیح بخاری (۱۵/۱۵۷) کتاب المناسک، باب من اذن و اقام لکل واحدۃ منہما ۱۳ م

۳۔ کذا في معارف السنن (۶/۱۵۷) ۱۲ مرتب

۴۔ دیکھیے معارف السنن (۶/۱۵۷) باب ما جاء أن عرفۃ کلہما مرتب ۱۳ مرتب

① ایک اذان اور ایک اقامت۔ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کا مسلک یہی ہے امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے، اور امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے مالکیہ میں سے ابن ماجہ شون کا بھی یہی مسلک ہے۔

② ایک اذان اور دو اقامتیں۔ یہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے، امام مالکؒ کا بھی ایک قول اس کے مطابق ہے، حنفیہ میں سے امام زفرؒ کا بھی یہی مسلک ہے، امام محمدؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے اور شیخ ابن ہمامؒ نے بھی اسی کو راجح قرار دیا ہے۔

③ دو اذانیں اور دو اقامتیں۔ امام مالکؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

④ دو اقامتیں بغیر اذان کے۔ امام احمدؒ کا مسلک مشہور یہی ہے۔ امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

دلائل عرفات میں جمع بین الصلواتین بأذان وإقامتین کے بارے میں حنفیہ کا استدلال حضرت جابرؓ کی حدیث طویل کے اس جملہ سے ہے "ثم أذن ثم أقام فصل الظهر ثم أقام فصل العصر"۔

مزدلفیہ میں جمع بین الصلواتین بأذان وإقامتین کے بارے میں حنفیہ کا استدلال سنن ابی داؤدؒ

سہ یہ تمام تفصیل ساری السنن سے ماخوذ ہے، دیکھئے (۲ ص ۲۵۳ و ۲۵۴) باب ماجاء أن عرفنة کلہا مرتف۔

اس بارے میں دو مذاہب اور بھی ہیں :

(۱) صرف ایک اقامت وہ بھی پہلی نماز کے لئے۔ وھذا حدی السوايات عن ابن عمرو وهو قول سفیان الثوری نیا حکاھ الترمذی والخطابی وابن عبدالبر وغيرھم، وقال ابن حزم، هو قول سفیان وأحمد بن حنبل فی أحد قولیہما، وہ أخذ أبو بکر بن داؤد۔

(۲) دونوں نمازوں میں نہ کوئی اذان ہے، نہ کوئی اقامت، حکاھ الحبل الطبری عن بعض السلطن وھذا الحدی السوايات عن ابن عمر کما حکاھ ابن حزم فی المحلی، تفصیل کے لئے دیکھئے اوجز المناسک (۳ ص ۱۱۱) صلاة المزدلفۃ، بحث الجمع بینہما بوحدة الإقامة و تکرارھا ۱۳ مرتب

سہ دیکھئے صحیح مسلم (۳ ص ۱۱۱) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ م

سہ (۳ ص ۱۱۱) کتاب المناسک، باب الصلاة بجمع ۱۲ م

کی روایت سے ہے جس میں مروی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے مزدلفہ میں جمع بنی اصطاتین بأذان ایتامہ پر عمل کیا، اسی روایت کے ایک طریق میں یہ بھی مروی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے آخر میں فرمایا:

”صلیٰ مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم هكذا“

در اصل اختلاف کی وجہ اس باب میں روایات و آثار کا اختلاف ہے بالخصوص مزدلفہ کی جمع بنی اصطاتین کے بارے میں روایات بہت مختلف ہیں، فرجہ کل فریق بما تحقیق اللہ

اس باب میں ایک لطیفہ یہ بھی ہے کہ اس سلسلہ میں امام مالکؒ نے اپنی مدینہ کی روایات

سے یہاں یہ اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ حنفیہ نے عرفات کی جمع بنی اصطاتین اور مزدلفہ کی جمع بنی اصطاتین میں تقریب کس لئے کی؟ اگرچہ دونوں مقامات کی جمع بنی اصطاتین کے بارے میں حنفیہ کے مسلک کی بنیاد روایات پر ہے لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حنفیہ نے دونوں مقامات پر بأذان و اقامتین کا نفل کیوں نہ کر لیا کما فی

روایۃ جابر عند مسلم (۱۵ ص ۳۱۸۲) باب حجۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم

اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ مسلم میں حضرت جابرؓ کی روایت کا دو صلحہ حنفیہ کے مسلک کے مخالف ہے اور اس میں مزدلفہ کی جمع بنی اصطاتین کے بارے میں اذان و اقامتین کا ذکر ہے لیکن مصنف ابن ابی شیبہؒ میں حضرت جابرؓ کی روایت حنفیہ کے مسلک کے مطابق مروی ہے ”حدیثنا حاتم بن اسید عن جعفر بن محمد عن جابر بن عبد اللہ قال: صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المغرب والعشاء بجمع بأذان واحد وإقامة ولم یسبح بینہما“ دیکھیے نصب الرایہ (۳ ص ۲۵) لیکن یہ روایت غریب ہے کما قال الزیلعی۔

صاحب ہدایہ نے ایک وجہ تقریب یہ ذکر کی ہے ”لأن العشاء في وقتها فلا يفرق بالإقامة إعلاما بخلاف العصر بعرفة لأنه مقدم على وقتها فأفرق بها الزيادة الإعلام“ ہدایہ (۱۵ ص ۲۸۷) باب الإحرام

واضح رہے کہ امام زفرؒ مزدلفہ میں بھی جمع بأذان و اقامتین ہی کے قائل ہیں، صاحب ہدایہ نے ان کا یہی مسلک

نقل کیا ہے (ہدایہ ۱۵ ص ۲۸۷) گویا امام زفرؒ کا مسلک حضرت جابرؓ کی مسلم والی روایت کے مطابق ہے، جمع مزدلفہ کو جمع عرفہ پر قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے، امام طحاویؒ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے۔ دیکھیے شرح معانی الآثار (۱۵ ص ۲۸۷)

یہی ہے، کتاب مناسک الحج، باب الجسہ بین الصلاتین بجمع کیف ہر؟ شیخ ابن ہمامؒ نے رائے بھی یہی ہے، دیکھیے فتح القدر (۲ ص ۲۸) باب الإحرام۔ علامہ عبدالحی کھنویؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے

دیکھیے حاشیہ ہدایہ (۱۵ ص ۲۸۷، رقم ۱۳) رشید اشرف رضی عنہ

۱۳ چنانچہ علامہ زبیریؒ فرماتے ہیں ”وبالجملة الأحاديث الصحاح والآثار الصحاح متعارضة والفتنة واحدة وتستفاد منها صورة سنة والإحرام ذهب ذاهب ورجع كل فریق ما تحقیق لدیہم من (باقی حاشیہ الجسہ پر)

کو چھوڑ کر حضرت ابن مسعودؓ اور اہل کوفہ کی روایت پر عمل کیا ہے اور حنفیہ نے حضرت ابن مسعودؓ اور اہل کوفہ کی روایت کو چھوڑ کر اہل مدینہ (حضرت جابرؓ اور حضرت ابن عمرؓ وغیرہ) کی روایات پر عمل کیا ہے۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ حضرات ائمہ مجتہدین اپنے شہری تعامل سے متاثر ہونے کے بجائے شرعی دلائل پر غور و فکر کر کے اپنے فہم و اجتہاد کے مطابق عمل فرماتے تھے خواہ ان کا اجتہاد اپنے اہل شہر کے تعامل کے خلاف ہو جائے۔

جہاں تک حضرت ابن مسعودؓ کے اثر کا تعلق ہے حنفیہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ صحیح بخاری کی تصریح کے مطابق انہوں نے مغرب کی نماز پڑھ کر کھانا کھایا، بعد میں عشاء کی نماز پڑھی اور فصل کی صورت میں حنفیہ بھی اقامتین کے قائل ہیں، النبیہ دوم مرتبہ اذان کے قائل نہیں اور اذانین کی توجیہ یہ کرتے ہیں کہ سبھی منتشر ہو گئے ہوں گے ان کو جمع کرنے کے لئے دوبارہ اذان دیدی۔^{۱۵} دارالم

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

بحمد دقیق و تفکیر عیق حدیثاً و فقہاً، روایۃ و درایۃ، و لکلّ وجہاً ہو مؤتلفاً، واللہ المستعان۔ دیکھئے ساری سنن (۲۵ ص ۲۵۴) باب ما جاء أنّ عرفۃ کلمہا موقّت۔ بالخصوص حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں شدہ المنظر اب ہے کما ذکر العین فی العمدة (ج ۱۰ ص ۱۰۷) باب من یجئ بینہما ولم ینزل۔

روایات و آثار مختلفہ کے لئے دیکھئے شرح سنن ابی النعمان (ج ۱ ص ۳۳۵ تا ۳۴۱) باب الجمع بین السلاتین بجمع کیف ہو۔ و مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۹۳ و ۲۹۴) کتاب الجمع، باب من قال لا یجزیہ الاذان بجمع وحادۃ أو یؤذن أو یتیم ۱۲

۱۵ یعنی تعداد اذان و اقامت للجمع بین الصلواتین بجز اولیٰ لایستلزم ۲۱۲

(حاشیہ صفحہ ۱۵۹)

۱۵۔ ترجمہ اللہ فانتینا المزدلفۃ حین الاذان بالعمۃ أو قریباً من ذلك فأمر رجلاً فآذن وأقام ثم صلی المغرب و صلی بعدہا رکعتین ثم دعا بدعاہ فانتہ ففعلت شہاً ثم آذر فآذن وأقام۔ قال عمرو: ولا أعلم الثلث إلا من رعیہ۔ ثم صلی العشاء رکعتین ثم "صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲۱) کتاب المناسک، باب من آذن وأقام کل واحد منهما ۱۲ مرتب

۱۶۔ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت جابرؓ کی روایات اصل تقریر اور حاشیہ میں گندری کی ہیں، نیز حافظ زلیخا نے صحیح بخاری کے حوالے سے حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی روایت ذکر کی ہے "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جمع بین صلاة المغرب و صلاة العشاء بالمزدلفۃ بأذان واحد و إقامة واحد"۔ نصب الرایہ (ج ۳ ص ۳۱۲) ص ۳۱۲ تفصیل کے لئے دیکھئے غلامی (ج ۱ ص ۳۳۵) باب الجمع بین الصلواتین بجمع کیف ہو؟ اور عبد القاری

(ج ۱ ص ۱۵۲) باب من آذن وأقام کل واحد منهما۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باب ماجاء من أدرك الإمام بجمع فقد أدرك الحج

عن عبد الرحمن بن يعمر أن ناساً من أهل نجد أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم بعرفة فسالوه، فأمر صناديقاً فنادى: الحج عرفة، من جاء ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد أدرك الحججة" اس حدیث کی بنا پر امام ابو سعید، سفیان ثوری اور امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ وقوف عرفات کا وقت ٹوڈی الحج کے زوال سے دستل ذی الحج کے طلوع فجر تک ہے، اس دوران جس وقت بھی آدمی عرفات پہنچ جائے، العتبات کا کچھ حصہ عرفات میں گزارنا ضروری ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص غروب آفتاب سے پہلے عرفات سے روانہ ہو جائے تو اس پر دم راجب ہو گا اس کے برخلاف دن کا کچھ حصہ عرفات میں گزارنا اس درجہ میں وہی نہیں چنانچہ اگر کوئی شخص غروب سے بعد عرفات پہنچے تو اس پر دم نہیں

امام مالک کے نزدیک نویں تاریخ کا دن سیلۃ النحر کے تابع ہے اور ان کے نزدیک سیلۃ النحر کے کسی حصہ میں وقوف عرفہ ضروری ہے لہذا اگر کسی شخص نے نویں تاریخ کے دن میں وقوف عرفہ کیا اور غروب آفتاب سے پہلے عرفات سے نکل گیا اور لوٹ کر نہ آیا تو اس کا حج فوت ہو گیا جس کی اس کے ذمہ میں تعنا ضروری ہے، العتبات اگر کسی شخص نے نویں تاریخ کے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

علاحدیثی ترمذی میں ہے: "وأما جمعة ما ذابن في سورة الفصل ففعل ذلك! ثبت سنة وقد رواه زهير بالثلث كما يدل عليه سياق البخاري، وأخرج البیهقي من طريق عبد الرحمن بن عمرو بن زهير بالثلث. وقال فيه: ثم أمر قال زهير: أرى فأذن وأقام، وكتبه عماد السنن (۲/ ۵۰۰ مکتبہ) باب إذا جمع بين المغرب والعشاء بعد ليلة لفصل " مرتب عن سنن

(حاشیہ صفحہ ۱)

سنة الحديث أخرجه النسائي في سننہ (۲/ ۳۵۰ مکتبہ) کتاب مناسك الحج، سنن الوترين بعرفة - وأبو داود في سننہ (۲/ ۱۱۱ مکتبہ) کتاب المناسك، باب من لم يدرك عرفة ۱۲ م

سنة ابتداء وقت كازوال سے جو حضرت ابن عمر کی روایت سے ثابت ہے "عن سعيد بن جابر عن ابن عمر قال، لما أن قتل الحجاج بن الزبير أرسل إلى ابن عمر أيا ساعة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يروح في هذه اليوم قال إذا كان ذلك وقتنا، فلما أراد ابن عمر أن يروح قال: قالوا: لم تترغ الشمس، قال: أراقت؟ قالوا: لم تترغ، قال: فلما قالوا: قد راقت ارتحل، سنن أبي داود (۲/ ۱۱۱ مکتبہ) باب المرحل إلى عرفة - اور سیلۃ النحر کا اس میں داخل ہونا حدیث سے ثابت ہے ۱۲ مرتب

دن میں وقوفِ عرفہ نہ کیا اور سیلۃ الخمر کے کسی حصہ میں وقوفِ عرفہ کر لیا تو اس کا حج ہو گیا اگرچہ دن میں وقوفِ عرفہ کو ترک کرنے کی وجہ سے اس پر دم واجب ہے۔

امام احمد بن حنبل کے نزدیک وقوفِ عرفہ کا وقت نویں تاریخ کی صبح صادق سے دسویں تاریخ کی صبح صادق ہے اور اس کے کسی بھی حصہ میں وقوفِ عرفہ کر لیا تو درست ہے۔

باب ماجاء فی تقدیم الضعفة من جمع بلیل

عن ابن عباس قال: بعثنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثقل من جمع بلیل "ترجمۃ الباب میں "ضعفة" سے مراد عورتیں، بچے، مکروہ بوڑھے اور مریض ہیں؛ اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ضعف کے صبح صادق ہونے سے پہلے مزدلفہ سے منیٰ روانہ ہونے میں کوئی حرج نہیں۔

ترجمۃ الباب کے ساتھ حدیث کی مناسبت نظر ہے اس لئے کہ وہ حجۃ الوداع کے موقع پر ان جملہ مشغولین سے تھے جن کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے رات ہی کو مزدلفہ سے منیٰ روانہ کروایا تھا۔

۱۔ حدیث باب ۱۱ امام اہل بیت کے مسلک پر بھی مستلزام کیا جا سکتا ہے لیکن عروہ بن مضرب طائی کی روایت ان کے خلاف ثابت ہے وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل فرماتے ہیں "من أدرك معنا هذه الصلاة وأقرب عرفات قبل ذلك ليلاً أو نهاراً فقد تم حجته وقضى نقضه" سنن أبي داود (۵۱۱۱) باب من لم يدرك عرفة ۱۲ مرتب

۲۔ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھیے عمدۃ القاری (۵۱۰ ص) باب الوقوف بعرفة ۱۲

۳۔ مشرحت باب از مرتب معاً اللہ منہ ۱۲

۴۔ الحدیث أخرجه البزارى فى صحيحه (۱۵۱ ص) باب من قدم ضعفة أهله بليل الخ - ومسلم فى صحيحه (۱۵ ص) باب استقباب تقدم الضعفة من النساء وغيرهن الخ - والشافى فى سننه (۲۵ ص) تقدم النساء بالصبيان الخ مناز لهم - وأبو داود فى سننه (۵۱۱ ص) باب يتجبل من جمع - وابن ماجه فى سننه (۱ ص) باب من تقدم من جمع لرمي الجمار ۳

۵۔ بغتین، متاع المسافر وما لعله على روايته - محمد بن حاتم الأوزار (۵ ص) بحوالہ نہایہ ۱۳

۶۔ كما قال العيين والعمدة (۱۰ ص) باب من تقدم ضعفة أهله ۱۲
۷۔ اس لئے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر حضرت ابن عباسؓ عمر کے اعتبار سے چھوٹے تھے اور اس وقت (باقی صفحہ صفحہ ۱۶۲)

یہاں دو چیزیں ہیں، (۱) سمیت مزدلفہ (یعنی مزدلفہ میں دس ذی الحجہ کی رات گزارنا) (۲) وقف مزدلفہ (یعنی دس ذی الحجہ کی طلوع صبح صادق سے طلوع شمس کے درمیانی وقت میں مزدلفہ میں ٹھہرنا)۔

”وقف مزدلفہ“ جمہور کے ہاں سن حج تو نہیں البتہ اس کے چھوڑنے پر دم واجب ہے، امام مجاہد، امام قتادہ، امام زہری، سفیان ثوری، امام احمد، امام اسحاق اور ابو ثور رحمہم اللہ کا یہی قول ہے، اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے کہ بلا عذر ”وقف مزدلفہ“ چھوڑنے پر دم واجب ہے، لہذا تکبیر امام عاتقہ اور ابراہیم رضی رحمہما اللہ کے ہاں یہ رکن حج ہے اور اس کے چھوٹ جانے سے حج ہی فوت ہو جائے گا۔

اور ”سمیت مزدلفہ“ احناف کے ہاں ”سخت مؤکدہ“ ہے، اس کے ترک پر دم واجب نہیں اور امام شافعی، قتادہ، زہری اور عطاء رحمہم اللہ کے ہاں اس کے چھوڑنے سے دم لازم ہے، جبکہ عاتقہ، شعیب اور حنفی رحمہم اللہ کے ہاں یہ رکن ہے اور اس کے چھوٹ جانے سے حج ہی فوت ہو جائے گا۔ (مسئلہ کی تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے: تکرار الحج المہتمم ۶/ ۱۵۹-۱۵۸، کتاب الحج، باب استحباب تقدیم الضعفاء الخ مطبوعہ دار الفکر، دمشق)۔

امام مالکؒ کے نزدیک سمیت مزدلفہ سنت ہے، امام شافعیؒ کی دوسری روایت بھی اسی کے مطابق ہے۔ امام مالکؒ سے یہ بھی منقول ہے کہ نزول بالمزدلفہ واجب ہے، اور سمیت بالمزدلفہ اور وقف مع الامام بالمزدلفہ دونوں سنت ہیں۔

اہل ظاہر کا مذہب یہ ہے کہ من لم يدرك مع الامام صلاة الصبح بالمزدلفه نظر حجة بحلاف النساء والصبيان والضعفاء^(۱)، واللہ اعلم

باب (۲) ﴿بلا ترجمہ﴾ (۳)

عن جابر قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يرمى يوم النحر ضحى^(۴)، يوم أفر من جمره عقبه كي رمى كتمن اوقات حرام:

(۱) (جبریل صلی اللہ علیہ وسلم) ابن کی عمر تقریباً تیرہ (۱۳) سال تھی تفصیل کے لئے دیکھئے یہ امام ابوالخلائم (ج: ۳، ص: ۳۴۴ ص ۳۴۵ ص ۳۴۶)

عبد اللہ بن عباس النحر رقم ۵۱ من صدار الصحابة ۱۲ مرتب

(۱) راجع لتفصيل المذاهب وللعوائد الجبرئیل "المعدة" للعصم (ج: ۱۰، ص: ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳) باب من فلفذ ضحوة أهله ليل ۱۳ مرتب۔

(۲) شرح باب از مرتب افانہ ص ۱۲

(۳) ہند پاک کے مطبوعہ نسخوں میں یہ باب اسی طرح بیان فرمایا ہے البتہ اور احیاء التراث العربیہ کی روایت کے مطبوعہ نسخوں میں اس باب کے ساتھ یہ ترجمہ مذکور "باب ما جاء في رمي يوم النحر ضحى" (ج: ۳، ص: ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳) من صدار الصحابة ۵۹ بتحقيق الشيخ

محمد قزاق عبد الباقي۔ ۱۴ مرتب

(۴) الحديث أخرجه أبو داؤد في سننه (ج: ۱، ص: ۲۷۱) باب في رمي الحمار ۴۱

- ① وقتِ مسنون : طلوع شمس کے بعد زوالِ شمس سے پہلے۔
 ② وقتِ مباح : زوالِ شمس سے غروبِ شمس تک۔
 ③ وقتِ مکروہ : یومِ النحر گزرنے کے بعد گیارہ ذی الحجہ کی رات۔

۱۱۱۱ء وائے۔ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک یومِ النحر طلعِ شمس سے رومی کا وقتِ مسنونِ شرعی ہوتا ہے (اس میں بھی انصاف و وقت ہے جب سورج اچھی طرح چمکنے لگے، چنانچہ حدیثِ باب میں منحنی " کے الفاظ بھی اس پر دال ہیں جبکہ رومی کا وقت جوازِ طلوعِ صبح صادق ہی سے شروع ہوتا ہے۔ شیخ ابن حاتم لکھتے ہیں: "وفی النہایۃ نقلاً من مبسوط شیخ الاسلام ان ما بعد طلوع الغروب من یوم النحر وقت الجواز مع الإساءة، وما بعد طلوع الشمس إلى الزوال وقت مسنون، وما بعد الزوال إلى الغروب وقت الجواز بلا إساءة، واللیل وقت الجواز مع الإساءة" فتح القدير (۲ ص ۱۵۱) تحت قول صاحب الہدایۃ " لما روی أن النبی علیہ الصلاة والسلام رخص للرعاء أن یومروا لیلًا "

امام شافعی کے نزدیک لیلۃ النحر کے نصف اخیر میں بھی رومی جائز ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک اگر فجر سے پہلے رومی کر لی تو اس کا اعزاز ضروری ہے۔ دیکھیے عمدۃ القاری (۱۰ ص ۸۵۵) باب عدم الجواز۔ فتح الباری (۳ ص ۱۱۱) باب من قدم ضعفۃ أهلہ بلیل۔

پچھلے باب میں حضرت ابن عباس کی روایت " أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قدم ضعفۃ أهلہ وقال: لا تمروا الحجرۃ حتی تطلع الشمس " امام شافعی کے خلاف حجت ہے۔

جہاں تک صبح صادق کے بعد جوازِ رومی کا تعلق ہے علماء میں حضرت ابن عباس کی روایت سے ثابت ہے " أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعثہ فی الثقل وقال: لا تمروا الحجرۃ حتی تصبحوا " (۱ ص ۱۵۱) باب وقتِ رومی جمرۃ العقبة الخ گویا اس روایت سے وقتِ جواز کا پتہ چلتا ہے اور پچھلے باب والی روایت سے وقتِ مسنون کا، صاحبِ ہدایہ نے حنفیہ کے مسلک پر اسی طرح استدلال کیا ہے، دیکھیے ہدایہ (۱ ص ۲۵۱)۔

امام شافعی کا استدلال حضرت ابن عباس کی روایت سے ہے، " أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رخص للرعاء أن یومروا لیلًا " عمر بن شیبہ عن أبیہ عن جدہ " کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے " أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رخص للرعاء أن یومروا باللیل وأیۃ ساعة شاء وأمن النہار " حضرت ابن عمر کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے " أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

پھر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر کسی شخص نے یوم النحر میں حجرہ عقبہ کی رمی نہیں کی یہ تک کہ رات ہو گئی تو وقت کے معکروہ بننے کے باوجود اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ رات ہی کو رمی کرے اور اس پر دم نہیں۔ سفیان ثوریؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ رات کو رمی نہیں کریگا اور اس کے اوپر دم ہے، اور اگر کسی شخص نے نہ یوم النحر میں رمی اور نہ ہی گیارہ تاریخ کی رات کو یہ بہانہ تک کہ صبح ہو گئی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسے آدمی کے لئے ضروری ہے کہ وہ رمی بھی کرے اور دم بھی دے، جبکہ امام ابو یوسفؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک جب رات کو رمی کرنے کی اجازت نہیں تو دن میں بطریق اولیٰ رمی نہیں کریگا بلکہ دم ہی دے گا۔

و أما بعد ذلك فبعد زوال الشمس - یوم النحر کے بعد کے ایام کی رمی بالاتفاق زوال شمس کے بعد ہے، البتہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ تیرہویں تاریخ کی رمی زوال سے پہلے بھی آسماناً درست ہے، لہذا ان کے نزدیک اگر کسی شخص نے گیارہویں اور بارہویں تاریخ کی رمی زوال سے پہلے کر لی تو اس کا اعادہ ضروری ہے، البتہ تیرہویں تاریخ کو زوال سے پہلے رمی کرنے کی صورت میں اعادہ نہیں۔

حضرت عطاء اور طاؤس کا مسلک یہ ہے کہ گیارہ بارہ اور تیرہ تیوں تاریخوں میں رمی قبل الزوال درست ہے اور کسی بھی دن اعادہ نہیں۔

پھر اس پر امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ، امام شافعیؒ اور ابو ثورؒ کا اتفاق ہے کہ ایام تشریق کے ختم ہونے کے بعد رمی نہیں لہذا اگر کسی شخص نے ایام تشریق میں رمی نہیں کی اور

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

رخص لرعاء الإبل ان یرموها باللیل۔

لیکن یہ تمام روایات ضعیف ہیں، ان کے حوالوں اور یہی روایات پر بحث کے لئے دیکھیے نمبر (۱۵) ص ۱۵۳۔ ۱۵۴۔ ۱۵۵۔ ۱۵۶۔

(۱۵) ۱۵۳-۱۵۴ رقم ۱۵۳، اور مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۵۳) باب رمی الرعاء باللیل۔ اس کے علاوہ ان روایات میں یہ بھی اسکان ہے کہ یہ لیلۃ النحر سے متعلق نہ ہوں بلکہ اگلی آنے والی راتوں سے متعلق ہوں، لکن قال صاحب العدایۃ، اور اگر بالفرض لیلۃ النحر سے متعلق ہوں تب بھی یہ حکم رعاء کس تو خاص ہوگا، اور دوسروں کو ان پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا " لأن شربة الرمي بخلاف القياس " دیکھیے ہایہ و عاشیہ ہلایہ (ج ۱ ص ۱۵۳) ۱۵۴ مرتبہ معنی عنہ (حاشیہ صفحہ ۱۵۳)

۱۵۶ البتہ امام ابوحنیفہؒ سے حسن بن زیاد کی ایک ضعیف روایت یہ ہے کہ زوال سے پہلے بھی رمی جائز ہے (کما فی فتح الباری والعنایۃ - ج ۲ ص ۱۵۳) لیکن یہ ضعیف روایت ضعیف نہیں، لہذا اس میں تساہل نہ برتا جاوے۔ از ستاد محترم دام اقبالہم

تیرھویں تاریخ کا سورج بھی غروب ہو گیا تو رمی فوت ہو گئی اب اس کا اعادہ نہیں بلکہ دم دینا واجب ہے۔

بَاب مَا جَاءَ أَنْ الْإِفَاضَةَ مِنْ جَمْعِ قَبْلِ طُلُوعِ الشَّمْسِ

عن أبي أسحق قال: سمعتُ عمرو بن ميمون يحدث يقول: كنا وقوفًا بجمع

فقال عمرو بن الخطاب: إن المشركين كانوا لا يفيضون حتى تطلع الشمس، وكانوا يقولون: أشرق شبير، وإن رسول الله صلى الله عليه وسلم خالفهم، فأفاض عمر قبل طلوع الشمس، یعنی اہل جاہلیت طلوع شمس کے انتظار میں بیٹھے رہتے تھے اور چونکہ طلوع آفتاب کی علامت یہ تھی کہ شبیر نامی پہاڑ چمکنے لگتا تھا اس لئے وہ کہتے تھے "أشرق شبیر" یعنی اے جبل شبیر! چمک اٹھ، اور سنن ابن ماجہ میں یہ الفاظ مروی ہیں "أشرق شبیر، کیما فایز" اے جبل شبیر! چمک اٹھ تاکہ ہم پیغام کریں یعنی منیٰ کو روانہ ہو جائیں۔

جمہور یعنی امام ابو حنیفہ، امام شافعی، امام احمد کے نزدیک مزدلفہ سے اسفار کے بعد طلوع شمس سے پہلے روانہ ہونا چاہئے البتہ امام مالک کے نزدیک اسفار سے بھی پہلے روانگی مستحب ہے۔

طلوع شمس سے پہلے روانہ ہونا تو حدیث باب سے ثابت ہے اور اسفار حضرت جابرؓ کی حدیث طویل کے اس جملہ سے "فلم یزل واقفاً حتی أفسر جذاً" جو امام مالک کے مقلد محبت سے واشرع علم

۱۷ اس باب سے متعلقہ تمام تفصیل عمدۃ القاری سے ماخوذ ہے، دیکھیے (ج ۱۰ صفحہ ۵۵۷) باب رؤا الجار ۲۳

۱۸ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ صفحہ ۲۲) باب متى يدفع من جمع - والنسائی فی سننہ (ج ۲ صفحہ ۲) وقت الإفاضة من جمع ۱۳

۱۹ بلغ الثالثة وكسر الهاء والواحدة وسكون الياء آخر الخبر ونفي آخره راء، جبل بالمزدلفه على يسار الذهاب إلى منى، وقيل: هو أعظم جبال مكة باسم رجل من هذيل اسمه شبير، وهناك جبال آخر اسم كل منها شبير، كذا في معارف المشركين (ج ۶ صفحہ ۴) ۱۴

۲۰ (صفحہ ۲) باب الوقوف بجمع ۱۳

۲۱ كذا في المعارف (ج ۶ صفحہ ۲) ۱۳

۲۲ صحیح مسلم (ج ۱ صفحہ ۲) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم ۱۳

باب کیف ترمی الجمار

عن ثعلب بن عبد الرحمن بن يزيد قال: لما أتى عبد الله جرة العقبة استقبلن الوادي واستقبل القبله وجعل يرمي الجمره على حاجبه الأيمن، ثم رمى بسبع حصيات، يصكتر مع كل حصاة، ثم قال: والله الذي لا إله إلا هو! من ههنا رمي الذي أنزلت عليه سورة البقرة. اس پر اتفاق ہے کہ تمام جمرات کی رمی کسی بھی جانب سے کسی بھی کیفیت کے ساتھ کیجا سکتی ہے، پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ جمرہ اولیٰ اور جمرہ وسطیٰ کی رمی کے وقت استقبال قبا مستحب ہے، حضرت عبداللہ بن مسعود کی حدیث باب میں جمرہ عقبہ کی رمی میں بھی استقبال قبا ذکر ہے، لیکن صحیحین میں حضرت عبداللہ بن مسعود کے اسی واقعہ میں "جعل البيت عن يساره" معنی عن يمينه کے الفاظ مذکور ہیں، چنانچہ جہور کا مسلک صحیحین ہی کی روایت کے مطابق ہے کہ جمرہ کبریٰ کی رمی کے وقت جمرہ کا استقبال کرتے ہوئے اس ہدیت سے کھڑا ہونا چاہئے کہ بیت اللہ بائیں جانب ہو اور منیٰ دائیں جانب۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو اُسے اگرچہ امام ترمذی نے حسن صحیح کہا ہے لیکن حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں صحیحین ہی کی روایت کو صحیح قرار دیا ہے اور ترمذی کی روایت کے بارے میں وہ فرماتے ہیں "وهذا شاذ، في إسناده المسعودي وقد اختلط" واللہ اعلم۔ شرح باب از مرتب معناه الشرع

۱۲ شرح باب از مرتب معناه الشرع

۱۲ الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننهم (۱۵۹۲) باب من أين ترمي جرة العقبة ۱۲
 ۱۳ دیکھئے صحیح بخاری (۱۵۹۱) باب رمي الجمار بسبع حصيات، و باب من رمي جرة العقبة وجعل البيت عن يساره۔ اور صحیح مسلم (۱۵۹۱) باب من رمي جرة العقبة من بطن الوادي وتكون مكة من يساره ۱۲

۱۳ فتح الباری (۳۵) باب يكبر مع كل حصاة ۱۲

۱۴ عن عبد الرحمن بن عبد الله بن عتبة بن مسعود الكوفي، المعروى، صدوق، اختلط قبل موته، وضابطه أن من مع من ينفذ أو يفيد الاختلاط، من السابعة = تقريب التهذيب (۱۵) ۱۴،
 و تم ممتا ۱۲ مرتب

۱۵ شرح باب متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (۶) ۱۳۹ و ۱۴۰ (۱۲) مرتب

باب ماجاء في إشارات البدن

عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قلّد نعلين وأنشعر الهدى في الشق الأيمن من بذي الخليفة وأماط عنه الدرّ «تقليد بالاتفاق سنّة»
اور قلادہ ڈالنے سے مقصود یہ ہے کہ لوگ کچھ جائیں کہ یہ ہدی حرم ہے اس کا دستور زمانہ مجاہدیت سے چلا آتا تھا، کیونکہ اہل عرب میں ویسے تو قتل و غارت گری کا بازار گرم رہتا تھا لیکن جس جانور کے پاس میں یہ معلوم ہو جائے کہ یہ ہدی حرم ہے اس کو ڈاکو بھی نہیں اڑتے تھے۔

اسی علامت کا دوسرا طریقہ اشعار تھا جس کی صورت یہ ہے کہ اونٹ کی داہنی کرُوٹ میں نیزے سے ایک زخم لگا دیا جائے، یہ طریقہ حدیث باب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے

لہ الحدیث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۱۵۸) باب إشارات البدن وتقليد عند الإعراب
وأبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۲۲) باب الإشارات ۴

سے علامتیں ڈالتے ہیں: «وهو سنّة بالإجماع وهو تعلق نعل أو جلد ليكون علامة الهدى»
وقال أصحابنا: لو قلّد بعروة أو لمى شجرة أو شبه ذلك جاز لحصول العلامة،
وذهب الشافعي والثوري إلى أنها تقلّد بنعلين، وهو قول ابن عمر، وقال الزهري
ومالك: يجزئ واحدة، ومن الثوري: يجزئ ضم القربة، ونعلان أفضل لمن
وجدها «عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰۷) باب من أشعر وقلّد بذي الخليفة ثم أحرر ۴ مرتب

سے تفصیل کے لئے دیکھیے ماثریہ نصب الراية (ج ۳ ص ۳۰۰) باب القتب) بحوالہ شرح توحیدی علی الصایح
تقلید اور اشار میں ایک حکمت یہ بھی ہے کہ بعض اوقات ہدی راستہ میں ہلاک ہونے لگتی ہے تو اس کو
نخر کر دیا جاتا ہے، ایسی صورت میں اگر اس پر کوئی علامت ہوگی تو مساکین اس کو پہچان لیں گے اور اس کا
گوشت استعمال کریں گے، اس کے علاوہ ایسے بدنہ وغیرہ کو بیچانے کے بعد وہ اگر اس کا گوشت لینا
چاہیں گے تو اس کے بیچے و بچے نخر تک آکر گوشت حاصل کر سکیں گے، تفصیل کے لئے دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰۷)
ص ۱۰۷) باب من أشعر وقلّد الخ ۴

سے صاحب ہدایہ لڑتے ہیں: «قالوا: والأشبه هو الأيسر لأن النبي صلى الله عليه وسلم طعن في جانب
اليسار مقصوداً وفي جانب الأيمن اتفاقاً» تفصیل کے لئے دیکھیے فتح القدير اور ضیاء (ج ۲ ص ۲۰۰) باب القتب ۴ مرتب

ثابت ہے چنانچہ اشعار جمہور کے نزدیک سنت ہے۔

البتہ امام ابوحنیفہ کی طرف یہ منسوب ہے کہ انہوں نے اشعار کو مکروہ کہا ہے، اسی بنا پر اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ پر بہت تشنیع کی گئی ہے۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کی طرف اس قول کی نسبت مشکوک ہے۔ چنانچہ امام غزالی فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ نے اصل اشعار کو مکروہ کہتے ہیں اور نہ اس کے سنت ہونے کا انکار کرتے ہیں البتہ اس نسبت کی حقیقت یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کے زمانہ میں لوگ اشعار کرنے میں بہت زیادہ مبالغہ کرنے لگے تھے اور اشعار میں کحال کے ساتھ ساتھ گوشت بھی کاٹ ڈالتے تھے اور گہرے زخم لگاتے تھے جس سے جانوروں کو ناقابل برداشت تکلیف ہوتی تھی اور اس جانور کے مرنے کا خطرہ ہوتا تھا اس لئے انہوں نے سدا للہاب اشعار سے روکا، فاتح الناس لا یراہون الحدیثی ذلک، ورنہ ان کا مقصود نفس اشعار سے روکنا نہ تھا بلکہ مبالغہ فی الاشعار سے روکنا تھا۔

۱۵ حاشیہ نسب الرایہ (ج ۳ ص ۳۵۱)

پھر اشعار کے بارے میں بحث ہے کہ یہ اہل کے ساتھ مختص ہے یا نہیں؟ حضرت سعید بن جبیر کے نزدیک یہ اہل کے ساتھ مخصوص ہے، چنانچہ ان کے نزدیک غنم و بقرہ کسی کا بھی اشعار نہیں، شعبی اور ابو ثور کے نزدیک بقرہ کی جہاں تکلیف درست ہے وہاں اشعار بھی درست ہے، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابی بن کعبؓ کے بارے میں بھی مقول ہے کہ وہ بقرہ کے کولہن میں اشعار کرتے تھے، امام مالک کے نزدیک وہ بقرہ جس کا کولہن ہو اس کا اشعار کیا جائے گا اور جس کا کولہن نہ ہو اس کا اشعار نہیں کیا جائے گا۔ مختصر یہ کہ، اہل کے اشعار اور غنم کے عدم اشعار پر اتفاق ہے جبکہ بقرہ کے بارے میں اختلاف ہے۔ دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۳۳۵) باب من أشعر

وقلہ الخ ۱۲ مرتب

۱۶ چنانچہ صاحب ہدایہ فصر العتودی کی اس عبارت "ولای شعر عند أئب حنیفة" کے تحت لکھتے ہیں:

"ویکرو" ہدایہ (ج ۱ ص ۲۱۱) باب التمتع ۱۲ مرتب

۱۷ علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: "وقال ابن حزم قال لعلی: قال أبو حنیفة: "أکره الإشعار، وهو مثله" وقال: (أبی ابن حزم) هذه طامة من طوائف العالم أن یکون مثله شیءً فصل رسول الله صلوات الله علیہ وسلم، أفت کل من یعتقد بکم رسول الله صلوات الله علیہ وسلم، ویلزمه أن تكون الجماعة وفخ العرق مثله، فیمنع من ذلك، وهذه قوله لا فعله لأب حنیفة فیها متقدم من السلف ولا موافق من متأد عصره إلا من ابتلاه الله تعالى بتقلیدہ" عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۳۳۵) باب من أشعر وقلہ الخ ۱۲ مرتب

۱۸ تفصیل کے لئے دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۳۳۵) باب من أشعر وقلہ الخ ۱۲ از فتح الباری (ج ۳ ص ۳۳۵) باب اشعار العرب ۱۲ مرتب

حقیقت یہ ہے کہ امام طحاویؒ کی بات راجح ہے اور وہ علم الناس بمذہب ابي حنيفة میں اس کے علاوہ اگر امام ابوحنیفہؒ سے اس قسم کا کوئی قول مروی ہے تو اس کا ایک مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ اشعار کے مقابلہ میں تقلیدِ ابنِ فضل ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جتنے بدقول کا سوق فرمایا ہے ان میں سے صرف ایک کا آپ نے اشعار فرمایا تھا باقی سب میں تقلید کی صورت پر عمل کیا تھا۔

اور اگر بالفرض یہ ثابت بھی ہو جائے کہ امام صاحبِ نفسِ اشعار کو کوہرہ سمجھتے تھے تب بھی یہ ان کا اجتہاد ہے جو رائے پر نہیں بلکہ احادیثِ النہی عن المثلثة اور احادیثِ النہی عن تعذیب الجویان پر مبنی ہے، گویا وہ احادیثِ اشعار کو ان سے منسوخ مانتے ہیں اور اس قسم کے اجتہادات ہر مجتہد کے ہاں

۱۔ حناہجہ ملامت صینیٰ اس مقام پر امام طحاویؒ کے بارے میں لکھتے ہیں: « هو أعلم الناس بمذہب الفقہاء ولا یتما بمذہب ابوحنیفۃ » عمدہ (ج ۱۰ ص ۲۵۹) باب من أشعر و قد أخذ الخ۔

۲۔ حافظ ابن حجرؒ بھی لکھتے ہیں: « یتعین الرجوع إلی ما قال الطحاوی، فإنه أعلم من غیره بأقوال أصحابہ » فتح الباری (ج ۳ ص ۴۳) باب إشارات البدن

۳۔ علامہ مینی اور حافظ ابن حجرؒ شافعی رحما اللہ کے امام طحاویؒ کی بات کو ترجیح دینے کے بعد صاحبِ تحفۃ السوہی کی اس بات میں کوئی دوزی نہیں رہتا کہ « وأما العذر الذی ذکوه الطحاوی وغیرہ فهو عندی بارید » دیکھئے (ج ۲

ص ۱۱۱) باب ما جاء فی إشارات البدن) بالخصوص جیسا کہ ان کی بات بعد میں بھی ہے ۱۲ مرتبہ معنی عن

۴۔ کذا قال الحافظ الإمام فضل اللہ التوربشتی العنقی فی شرحہ علی المصابیح: « أنظر للتفصیل حاشیۃ نصب الرایۃ (ج ۳ ص ۳۵) باب ما تمع ۱۲ مرتبہ

۵۔ دونوں قسم کی احادیث کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۲ ص ۲۴۵ و ۲۴۶) کتاب الذبائح والصيد والتسمیۃ، باب ما یکره من المثلثة والمصبورة والمہتمة۔ اور سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۳۱۱) کتاب الغصایا، باب فی المبالغة فی الذبح، اور نصب الرایۃ (ج ۳ ص ۳۵) باب التمع ۱۲ مرتبہ

۶۔ لیکر سلسلہ سببیہ « المرضی بالآلف » میں لکھتے ہیں: « النہی عن المثلثة کان یأثر غزوة أحد، فحدیث الإشارات فی حجة الوداع، فلیت یكون الناس مستقدا علی المثلثة: لهذا راجح یہ ہے کہ احادیثِ اشعار احادیثِ نہی عن المثلثة کے ساتھ شامل ہیں، وادواتق التفاضل فالترجیح للجمهور، علامہ زلمی نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے

نصب الرایۃ (ج ۳ ص ۳۵) ۱۲ مرتبہ معنی عن

ملتے ہیں اور محض ان کی وجہ سے کسی مجتہد کو موجب طعن نہیں بنایا جا سکتا۔

واضح ہے کہ حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے ایسی روایات مروی ہیں جن سے تخمیر بن الاشعار و ترکہ کا پتہ چلتا ہے، گویا ان دونوں حضرات کے نزدیک اشعار زسنت ہے اور نہ ہی مستحب بلکہ مباح ہے جس سے معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ان کے قریب قریب ہے۔

قال (أبو عیسیٰ) سمعت یوسف بن عیسیٰ یقول : سمعتُ وکیعاً یقول حین روی هذا الحدیث فقال : لا تنظر وانی قول أهل الرأی فی هذا، فإن الإشاره سنة وقولهم بدعة قال سمعت أبا السائب یقول : كنا عند وکیع ، فقال لجد عندنا ممن ينظر فی الرأی : أشعر رسول الله صلی الله علیہ وسلم ، ویقول أبو حنیفة : هو مثله . قال الرجل : فإنه قد روی عن ابراهیم الغضی أنه قال : الإشاره مثله ، قال : فرأیت وکیعاً غضب غضباً شدیداً وقال : أقول لك : قال رسول الله صلی الله علیہ وسلم ، ویقول : قال ابراهیم اما أحق لك بأن تجلس ثم لا تخرج حتی تنزع عن قولك هذا " یہاں امام ترمذیؒ یہ نقل کر رہے ہیں کہ حضرت وکیعؒ نے اسی طرح کہا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے سامنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اشعار کے ذکر کیا، اور یہی قول ابوحنیفہؒ ہو مثلاً کہہ کر امام ابوحنیفہؒ کے قول پر حیرت کا اظہار فرمایا اس پر اس آدمی نے کہا کہ ابراہیم نخعیؒ سے بھی ایسا ہی منقول ہے، حضرت وکیعؒ نے یہ سنا تو سخت غیض و غضب اور ناراضگی کا اظہار فرمایا، واضح ہے کہ سنن ترمذیؒ میں یہ واحد مقام ہے جہاں امام ابوحنیفہؒ کا صراحتاً تذکرہ آیا ہے۔ صاحب تحفۃ الاحوذی نے مذکورہ واقعہ کو دنیا دہنا کر کہا ہے کہ حضرت وکیعؒ امام ابوحنیفہؒ کے مقلد نہیں تھے بلکہ ان سے شدید اختلاف رکھتے تھے۔

عنه حضرت عائشہؓ کی روایت اس طرح ہے "عن الأسود عن عائشہ أنها أرسل إليها أشعر؟ - یعنی البدنة - فقالت : إن شئت ، إننا أشعر نعلم أنها بدنة "

اور حضرت ابن عباسؓ کی روایت اس طرح ہے "عن عطاء عن ابن عباس قال : إن شئت فأشعر الهدی وإن شئت فلا أشعر؟

دونوں روایات کے لئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۱۱) فی الإشاره وأجاب حرام لا، رقم الحدیث

۱۱۱۱ و ۱۱۱۲ (طبع : ادارة القرآن العلوم الاسلامیہ کراچی)

مذکورہ دونوں روایات کی سند خیر ہے، لہذا قال ابن عیینہ فی العمدة (۱۰۵-۱۰۶) بلکہ یہ شعر و قلد ۱۲ مرتبہ صحیح ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں : فأشعر وکیع بہذین القولین علیہ وعلی اصحابہ إنکاراً شدیداً وورد علیہ ردّاً بلیغاً و ظهور من ہذین القولین أن وکیعاً لم یکن حنیفاً مقلداً إلا ما ما لبی حنیفاً فإنه لو کان حنیفاً لم یکن علیہ هذا الإنکار البتہ ، فبطل قول صاحب العمدة الشذی أن وکیعاً کان حنیفاً " تحفۃ الاحوذی (۲ ص ۱۱۱) باب ما جاز فی أشعار البتہ ۱۲

اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ میں، حافظ مرتبی نے تہذیب الکمال میں اور حافظ زبیدی نے عقود الجواهر المنیفر میں نقل کیا ہے کہ حضرت دیکھتے امام ابوحنیفہ کے قول پر فتویٰ دیا کرتے تھے۔ اور ان کے شاگرد تھے لہذا جن حضرات نے ان کو حنفی قرار دیا ہے ان کا قول

۱۔ کما نقل الشیخ البنوری فی معارج السنن (۶۳ ص ۲۱۲)

۲۔ (۳ ص ۱۲۷) من اسمہ وکیع، ترجمہ وکیع بن الجراح (نسخہ مصدقہ عن السنن الخفیة المنقوۃ بارسکت المصری) ۱۲ مرتب

۳۔ دیکھئے (۱ ص ۱۵) فی مقدمۃ المؤلف ۲۱۲

۴۔ نیز دیکھئے سیر اعلام النبلاء للذہبی (۹ ص ۱۷۱) ترجمہ وکیع بن الجراح رقم ۱۷۱۔ اور تہذیب التہذیب (۱۱ ص ۱۱۷) ترجمہ وکیع بن الجراح ۱۲ مرتب

۵۔ دیکھئے تاریخ بغداد (۱۳ ص ۱۲۲) ترجمہ المنان بن ثابت رقم ۱۷۱۔ اور سیر اعلام النبلاء (۶ ص ۱۲۷) ترجمہ ابی حنیفہ، رقم ۱۷۳

واضح رہے کہ صاحب تحفۃ الاحوذی یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ حافظ ذہبی نے یحییٰ بن عیین کا وکیع بن الجراح کے بارے میں یہ قول نقل کیا ہے، "ما رأیت افضل منہ۔ یعنی میں وکیع۔ یقوم الایل ویرس الصویا ویفتی بقول ابی حنیفہ، لیکن وہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ "ویفتی بقول ابی حنیفہ" کا قول اپنے عموم پر نہیں ہے بلکہ یہ خصوص پر محمول ہے، اور اس سے مراد یہ ہے کہ وکیع نبیذقمر کے مسکن میں امام ابوحنیفہ کے قول پر فتویٰ دیتے تھے چنانچہ وہ نبیذقمر کے جواز کے قائل تھے اور خود بھی بیٹے تھے۔ اس سلسلہ میں علامہ مبارکپوری کا استدلال حافظ ذہبی کے اس قول سے ہے "ما فیہ (ای فی وکیع) الا شربہ بنیذقمرین۔ گو یا صرت اسی بات کی وجہ سے ان کے بارے میں "یعنی بقول ابی حنیفہ" کہا گیا۔ دیکھئے تحفۃ الاحوذی (۱ ص ۱۷۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ مبارکپوری کی یہ تاویل بارود اور تکلف محض ہے، ورنہ یحییٰ بن عیین کے کلام کا سیاق صاف بتا رہا ہے کہ "یعنی بقول ابی حنیفہ" اپنے عموم پر ہے، جہاں تک حافظ ذہبی کے کلام سے استدلال کا تعلق ہے وہ بھی درست نہیں اس لئے کہ حافظ ذہبی کا مقصد یحییٰ بن عیین کے کلام کی تفسیر کرنا نہیں ہے بلکہ مشن یہ بتانا ہے کہ حضرت وکیع میں دینی اعتبار سے کسی قسم کی کمزوری نہیں پائی جاتی تھی پھر اس کے کہ وہ شرب نبیذقمر کے قائل تھے (اور یہ کمزوری بھی حافظ ذہبی کے مسلک کے مطابق ہے، زک حضرت وکیع کے) اس کے علاوہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وکیع بن الجراح تو خود کو فہمی اور کو فہمی سب جواز نبیذ (باقی ما فیہ اظہر ہے)

بے بنیاد نہیں ہے، البتہ ایک عام آدمی کی تقلید میں اور ایک متبحر عالم کی تقلید میں فرق ہوتا ہے وہ
 یکے متبع عالم بعض اوقات اپنے دلائل کی بنا پر امام سے اختلاف بھی کرتا ہے لیکن یہ اختلاف اس
 امام سے اس کے مسترب ہونے پر اثر انداز نہیں ہوتا جیسا کہ امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور امام زفرؒ
 نے امام ابو حنیفہؒ سے بہت سے مسائل میں اختلاف کیا ہے، اس کے باوجود سب انہیں حنفی کہتے ہیں
 رہا حضرت وکیعؒ کا اس مسئلہ میں غصیناک ہونا سو وہ غلیظ امام ابو حنیفہؒ پر نہ تھا اور اس
 کی وجہ یہ تھی کہ اس شخص نے حدیث نبوی کے مقابلہ میں ابراہیم نخعیؒ کا قول اس طرح پیش کیا تھا
 کہ صورت حدیث کے ساتھ معاشرہ کی پیدا ہو گئی تھی، اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے کہ امام

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

کے قائل ہیں، اب اگر یفتی بقول ابو حنیفہؒ "میں علماء سادات پرستی کی خصوص کی تاویں اختیار کی جائے تو
 امام ابو حنیفہؒ کی خصوصیت باقی رہ جائے گی یہ معلوم ہو کہ "یفتی بقول ابو حنیفہؒ" میں عموم مراد ہے نہ کہ خصوص، ماخوذ
 از معارف السنن (۶ ج ۱ ص ۳۹۳) بزیادۃ و ایضاً۔

علماء سادات پرستی کہتے ہیں کہ "یفتی بقول ابو حنیفہؒ" میں اگر عموم بھی مراد لیا جائے تب بھی کجی میں مقصود
 یہ ہے کہ کوئی ہر اس مسلمان امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے مطابق فتویٰ دیتے تھے جو حدیث کے مخالف نہیں ہوتا تھا والدلیل
 علی ذلک قولہ اللذکوران فی الباب۔ تحفہ (۲ ص ۵)

اس کا جواب یہ ہے کہ اس کلام سے اگر مقصود یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک بیشتر مسائل میں احادیث کے
 خلاف ہوتا ہے سو یہ دعویٰ بدیہی البطلان ہے اور اس کی مدلل تردید وغیرہ نے ہر مسک کے تحت پیچہ کر دی ہے اور ہم بھی
 اس بحث کو مقصود دس تردید میں مولیٰ طور پر ذکر کر چکے ہیں۔

اور اگر مقصود یہ ہے کہ بعض مسائل میں حنیفہ کا مسلک احادیث کے خلاف ہے سو یہ دعویٰ بھی غلط اور قابل
 نظر ہے۔ بہر حال حضرت وکیعؒ اور الجیرانؒ کا حنفی مسلک ہر تاویں دلائل سے ثابت ہے، جہاں تک بعض مسائل میں ان
 کے امام ابو حنیفہؒ سے اختلاف کا تعلق ہے سو یہ ان کے حنفی ہونے کے منافق نہیں کہ سیاقی فی تقریر الاستاذ العزیز
 حفظہ اللہ ۴ مرتب معنیہ

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۷۲ دیکھئے مزید تفصیل کے لئے معارف السنن (۶ ج ۱ ص ۳۹۳) ۲۱۲

ابویوسفؒ کے سامنے ایک شخص نے حدیث و باب سنکر یہ کہا کہ مجھے تو بارہ پسند نہیں، اس وقت امام ابو یوسفؒ نے اس آدمی پر شدید غصہ اور ناراضگی کا اظہار فرمایا حالانکہ یہ فی نفسہ کوئی مجرم نہیں تھا، لیکن چونکہ یہ بات اس نے حدیث سنکر کہی تھی اس لئے صورت معارضہ کی پیدا ہو گئی تھی اس لئے امام ابو یوسفؒ نے اس پر سختی کے ساتھ تنبیہ فرمائی، اس قسم کے معارضہ صورتیہ کے موقع پر سلف کی شدید ناراضگی کے کتب احادیث میں اور بھی متعدد واقعات موجود ہیں، بہر حال واقعہ مذکورہ فی الباب میں حضرت وکیعہ کی ناراضگی سے ان کے فیر صغی ہوئے پر استدلال درست نہیں اور نہ ہی اس سے امام ابو حنیفہ کی کوئی تنقیص لازم آتی ہے۔ واللہ اعلم

۱۷ روایت اس طرح ہے "من أنس بن مالك قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يعجبه الدباء، فألقى بطعامه أودعى له، فبعثت أتباعه فأضعوه بين يديه لئلا يعلم أنه يعجبه" - شامل ترمذی (ص ۱۳۱) باب ماجاء في صفة إمام رسول الله صلى الله عليه وسلم -

اسی باب میں دباء سے متعلق حضرت السنن کی ایک اور روایت بھی مروی ہے۔ نیز سنن ترمذی میں بھی حضرت السنن ہی کی ایک اور روایت دباء سے متعلق مروی ہے، دیکھئے (ص ۲۵۱) أبواب الأطلعة، باب ما جاد في أهل الدباء، ۱۲ مرتب

۱۸ چنانچہ علامہ علی قاری لکھتے ہیں: "ونظيره ما وقع لأبي يوسف حين روى أنه عليه السلام كان يحب الدباء، فقال رجل: أنا ما أحبه، فسئل السيف أبو يوسف وقال: جلد الإيمان وإلا لا تملكه" - مرآة المفاتيح (ص ۳۵) باب الجماعة وفضلها، الفصل الثالث ۱۲ مرتب

۱۹ مثلاً سنن ترمذی میں حضرت ابن عمرؓ اور ان کے صاحبزادے کا واقعہ "من جاهد قال: كنا عند ابن عمر فقال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: انذروا للنساء بالليل إلى المساجد، فقال ابنه: والله لا تأذن لهن، فيخذنه دفنًا (حيلة للنساء) فقال: فعل الله بك وفعل، أقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقلول: لا تأذن" (ص ۱۵۱) باب في خروج النساء إلى المساجد - اور مسلم کی روایت میں سی واقعی میں الفاظ مروی ہیں "فأقبل عليه عبد الله فستبه ستبستينًا، ماسته سته مثله قطًا" وقال: أخبرك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وتقول: والله لمنهون" (ص ۱۵۱) باب خروج النساء إلى المساجد - اور امام احمد مجاہد سے نقل کرتے ہیں "فأقبله عبد الله حتى مات" - كما نقل الحافظ في الفتح (ص ۲۵) باب خروج النساء إلى المساجد بالليل والخلس.

اس قسم کے مزید حوالے لئے دیکھئے معارج السنن (ص ۱۵۱ و ۱۵۲) باب جاد في أهل الدباء في كعبته البول في المنسل ۱۲ مرتب عن

باب ماجاء فی تقلید النعم

عن عائشہ رضی اللہ عنہا قالت: کنت أفتل قلائد هدی رسول الله صلى الله عليه وسلم
كلها عنما شافیه اور حنا بلہ کے نزدیک اونٹوں کی طرح بکریوں میں تقلید مشروع ہے لیکن حنفیہ اور
مالکیہ کے نزدیک تقلید اہل و بقر کے ساتھ مخصوص ہے اور غنم میں مشروع نہیں تھیں
شافیہ اور حنا بلہ کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں غنم کے لئے فتل قلائد کا ذکر ہے۔

حنفیہ و مالکیہ اؤل تو اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ اس روایت میں غنم کا ذکر اسود بن یزید کا

۱۱ الحدیث أخرجه البغاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۳۳) کتاب المناسک، باب تقلید النعم - و مسلم
فی صحیحہ (ج ۱ ص ۴۴) باب استحباب بعث الهدی - إلی الخمر - والنائی (ج ۲ ص ۲) تقلید النعم -
و أبو داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱۱۱) باب فی الإشتار - و ابن ماجه فی سننہ (ص ۱۱۱) باب تقلید النعم ۱۱
۱۲ اس روایت میں لفظ "كلها" کو منسوب اور مجرور دونوں طریقے سے پڑھ سکتے ہیں، منسوب پڑھنے کی صورت میں
یہ لفظ "قلائد" کی تاکید ہے گا اور مجرور پڑھنے کی صورت میں لفظ "هدی" کی۔ پھر لفظ "غنا" "هدی" سے حال
ہونے کی وجہ سے منسوب نہیں لیں پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ مضاف الیہ سے حال واقع ہونا جب درست ہوتا ہے جبکہ مضاف
کو مضاف کے متقاب رکھنا درست ہو ورنہ مضاف مقود۔

علامہ بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے سنن (ج ۱ ص ۶۱) میں اس کو تفریق رواۃ قرار دیا ہے اور بخاری کی روایت
کے متقابل روایات بخاری کو ترجیح دی ہے جن میں یہی مضمون دو مسکطوں کے ساتھ بیان کیا گیا، مثلاً ایک روایت میں
یہ الفاظ مروی ہیں "کنت أفتل القلائد للنبي صلى الله عليه وسلم فيقلد النعم" اور ایک روایت
میں یہ الفاظ ہیں "کنت أفتل قلائد النعم للنبي صلى الله عليه وسلم" دونوں روایات کے لئے دیکھئے صحیح بخاری
(ج ۱ ص ۱۱۱) باب تقلید النعم۔

واضح رہے کہ بعض حضرات کے نزدیک اگر مضاف الیہ کو مضاف کی جگہ پر نہ بھی رکھا جا سکتا ہو تب بھی
اگر مضاف مضاف الیہ کے جزو کی طرح ہو تو مضاف الیہ سے حال بنانا درست ہے اور "قلائد" چونکہ "هدی"
کے ساتھ متصل ہوتے ہیں اس اعتبار سے وہ ہدی کے جزو کی طرح ہیں لہذا حدیث باب میں "غنا" کو "هدی"
سے حال بنانا درست ہے۔

پھر بعض حضرات کے نزدیک مضاف الیہ سے بغیر کسی شرط کے حال بنانا درست ہے، ان حضرات کے
مسکط پر تو کوئی اشکال ہی نہیں۔ گزافی ماشیہ ج ۱ ص ۱۱۱ (ج ۲ ص ۳۳) فی الإشتار و التقلید تحت رقم الحدیث
(۱۱) ماشیہ الخ ص ۱۱۱

تقریباً ہے، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حج میں بکریاں لے جانا ثابت نہیں بلکہ اونٹ لے جانا ثابت ہے۔

دوسرے حضرت شاہ صاحبؒ یہ فرماتے ہیں کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ یہ فلاسف بکریوں

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۷۴ گ: مشتمل)

نقلاً عن شرح الترمذی لأبنا الطیب ۱۲ مرتب من عند

سکھ تفصیلی مذاہب کے لئے دیکھئے "المعین لابن قدامة (۲ ص ۱۷۱) فصل وسنن تقلید الہدی - وشرح

نور علی صحیح مسلم (۱ ص ۲۲۲) باب استحباب بعث الہدیٰ إلی الحرم ۱۲ مرتب

سکھ جواب کے لئے دیکھئے عمدة القاری (۱۰ ص ۱۰۷) باب تقلید الغنم ۱۲

(حاشیہ صفحہ ۱۷۴)

سکھ جس کی توثیق یہ ہے کہ اس روایت کو حضرت ماشق سے نقل کرنے والے متعدد حضرات تابعین ہیں، عروہ بن

الزہیر، عمرو بن ہنث عبد الرحمن، قاسم ابوقلابہ، مسروق اور اسود بن زہم اللہ۔ ان تمام حضرات میں سے صرف اسود بن زہم

کا ذکر کرتے ہیں اور کسی بھی روایت میں غنم کا ذکر نہیں بلکہ "کننت أفتل قلامہ ہدی رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم" یا اس جیسے الفاظ مروی ہیں، تمام روایات کے لئے دیکھئے صحیح مسلم (۵ ص ۲۲۲) باب استحباب

بعث الہدیٰ إلی الحرم ۱۲ مرتب

سکھ علامہ عینی نے عدم تقلید غنم کی دلیل یہ ذکر کی ہے "لأنها صنعت عن التقليد" یعنی بکری ایک گنہگار جانور

سے وہ فتادہ کی تخیل نہیں ہو سکتی۔ عمدہ (۱۰ ص ۱۰۷) باب تقلید الغنم۔

ابن السکری فرماتے ہیں: "ولم نجدہم (أئی للعنفیة والمالکیة) حجة إلا قول بعضهم أنها

قتعت عن التقليد وهي حجة ضعيفة، لأن المقصود من التقليد العلامة، وقد افتقر أعلیٰ أنها

لا تشعر لأنها صنعت عن، مقولہ بالما یضعفها" کذا نقل الحافظ النبی (۳ ص ۲۲۲) باب تقلید الغنم۔

اس کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ غنم میں علامت کے لئے نفس تقلید کافی ہے، خواہ صوف کے

چھوٹے سے ٹکڑے کے ذریعہ ہو، البتہ غنم چونکہ ایک گنہگار جانور ہے، اس لئے اس کے حق میں تقلید نہیں پر عمل نہیں

کیا جائے گا، اور حنفیہ کے نزدیک بھی راجح یہی ہے کہ غنم میں نفس تقلید تو درست ہے تقلید نہیں اس کا سیاق فی التقریر

صاحب بدائع نے عدم تقلید غنم پر ایک اور طریقہ سے استدلال کیا ہے وہ فرماتے ہیں: "والدلیل

على أن الغنم لا تقلد قولہ تعالى: وَلَا الْهَدَىٰ وَلَا الْفَلَاوِیْدُ" عطف القلانہ علی الہدیٰ

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کے لئے تیار ہو رہے تھے تب بھی اس حدیث میں یہ تصریح نہیں ہے کہ تقلید سے مراد تقلیدِ نعلین ہے بلکہ ظاہر یہ ہے کہ نعلین کے بغیر محض اون کے قلابے ڈالنا ہی پیش نظر تھا اور عند الحنفیہ اس میں کوئی مرتب نہیں ہے۔

”شہ لا یحرم“ حدیثِ باب کے یہ الفاظ اس پر دال ہیں کہ صرف تقلیدِ غنم سے آدمی محرم

(ذبیہ، حاشیہ صفحہ گذشتہ)

والدفت یتصنی المعایرة فی الأصل، واسم الهدی يقع علی الغنم والإبل والبقر جمیعاً،
فهذا یدل علی أن الهدی نوعان؛ ما یقلد وما لا یقلد، فشم الإبل والبقر یقلدان بالإجماع، فتعین
أن الغنم لا تقلد لیكون عطف الغنم علی الهدی عطف الشئ علی غیره فیصح: «بأنع الصانع فی

ترتیب الشرائع (ج ۲ ص ۳۳) فصل وأما بیان ما یصیر بدھوحاً ۱۲ مرتب

سکھ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۱ م

حاشیہ، صفحہ ۱۷۱)

سے پھر اس المنذر فرماتے ہیں: ”والحنفیة فی الأصل یقولون: لیست الغنم من الهدی، فالغنم
حجة علیہم من جهة أخرى“ کن نقل الحافظ فی الغنم (ج ۳ ص ۳۳) باب تقلید الغنم۔

مطلب یہ کہ حنفیہ چونکہ غنم کو ”هدی“ میں شمار نہیں کرتے جبکہ دوسرے حضرات کے نزدیک غنم ہدی
میں شامل ہے، اس دوسرے مسئلہ میں بھی حدیثِ باب حنفیہ کے خلاف حجت ہے، اس لئے کہ حدیثِ باب حنفیہ
أنتقل قلابہ ہدی رسولی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کلہا غنماً ”کہو کہ غنم“ پر ”ہدی“ کا اطلاق کیا گیا ہے۔
لیکن حنفیہ پر اس المنذر کا یہ اعتراض درست نہیں، چنانچہ علامہ عینی فرماتے ہیں: ”هذا افتراء علی

الحنفیة ففی أئتی موضع قتال الحنفیة: إن الغنم لیست من الهدی، بل حکتہم مشحونة بأنت
الهدی اسم لما یهدی من النعم إلى الحرم لیتقرب بہ، قالوا: وأدناه شاة لقول ابن عباس
رضی اللہ تعالیٰ عنہما: «ما استئینر من الهدی شاة» وعن هذا قالوا: الهدی ابل وبقرو غنم
ذکر رہا و انانہا، حتی قالوا هذا بالإجماع، وإنما مذہبہم أن التقلید فی البدنة، والغنم
لیست من البدنة، فلا تقلد لعدم التعارض بتقلیدہا، إذ لو کان تقلید حاسنة لما تزکرها“

۱ عمدت القاری (ج ۱۰ ص ۱۰۵) باب تقلید الغنم ۱۲ مرتب غنم

نہیں ہوتا چنانچہ جہود کا مسلک یہی ہے کہ صرف تقلید ہدی سے آدمی محرم نہیں ہوتا جب تک کہ تلبیہ نہ کہہ لے یا سوق نہ کر لے، اسی طرح ہدی کو بھیجنے سے محرم نہیں ہوتا، پھر سوق کی صورت میں اگرچہ تلبیہ نہ پڑھے محرم ہو جاتا ہے اس لئے کہ ہدی کا سوق تلبیہ پڑھنے کے درجہ میں ہے۔ تفصیل کے لئے اعلان السنن کی طرف مراجعت کریں۔ واللہ اعلم

عن جماعة من الصحابة رضی اللہ عنہم منهم علی وابن مسعود وابن عمر وجابر رضی اللہ عنہم أنهم قالوا: إذا قلنا فقد أحرمه، وكذا روى عن ابن عباس رضی اللہ عنہما أنه قال: إذا قلنا وهو ليس يد الحج أو العرة فقد أحرمه - بدائع الصنائع (۲۵ ص ۱۷۷) فصل وأما بيان ما يصير به محرماً - ابن النذرني سنين ثوري، امام اثروا امام السنن كما يجرى مسلك نقل كيه، كذا نقل الحافظ في الفتح (۳ ص ۳۷۷) باب من قلنا الغنل شديده (لكين مكرهين) ان تميز حضرات كاسكك جهورك مطابق نقل كيا هـ. عدد (۱۰ ص ۱۷۷) باب من اشترى قلنا - ملا سقائي نے صحابہ پر ای کا مسلک حضرت ابن عباس کے مطابقت نقل كيا هـ. لیکن مخالف ابن جریر کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں "وهو خطأ عليهم، فالطحاوي أعلم بهم منه" فتح الباری (۳ ص ۳۷۷)

مذکورہ صحابہ کرام میں سے حضرت علی کا اثر مصنف ابن ابی شیبہ میں مروی ہے، ان عمر وعلیہ ابن عباس کا نوا يقولون في الرجل يرسل بدنة أنه يمكك عما يمكك عنه المعروف ليس إلا بلقي قال جعفر بن عازم بن مرفاذا كان ذلك اليوم الذي يواعدهم أن يشر أمكك عما يمكك عنه المحرم (ج ۲ ص ۱۷۷) رقم ۵۷۷ من كان يمكك عما يمكك عنه المعروف اول تو تلبیہ کے بارے میں یہ روایت صریح نہیں دوسرے اس کے بارے میں حافظ ابن حجر لکھتے ہیں:

"وهذا مستطع فتح الباری (۳ ص ۳۷۷)

حضرت ابن سنی کا اثر آخر کو نہ مل سکا، لیکن حافظ ابن حجر نے تو ان کا مسلک جہود صحابہ یعنی حضرت عائشہؓ، حضرت انسؓ اور حضرت ابن الزبیرؓ و فریح کے مطابقت نقل كيا هـ، یعنی لا یصیر بذلک محرماً حضرت ابن عمرؓ کا اثر مصنف ابن ابی شیبہ میں مروی ہے "من قلنا فقد أحرمه" (ج ۲ ص ۱۷۷) رقم ۵۷۷، في الرجل يقلد أو يجهل أو يشع وهو يرید الإحرام) حضرت ابن عباسؓ کا اثر بھی مصنف ابن ابی شیبہ میں مروی ہے، من جبال أو قلنا أو أشع فقد أحرمه" (ج ۲ ص ۱۷۷) رقم ۵۷۷ جہاں تک ان دونوں آثار کا تعلق ہے سو اول تو انہیں استہاب تشبہ بالحریم پر عمل کیا جاسکتا ہے دوسرے حافظ ابن حجر نے امام زہریؒ کا قول نقل كيا هـ ہے کہ لوگوں کو جب حضرت عائشہؓ کی مرفوع روایت کا علم ہوا تو انہوں نے حضرت ابن عباسؓ کے فتویٰ کو چھوڑ دیا (فتح الباری ج ۲ ص ۳۷۷)

لامع حضرت ابن عمرؓ کے اثر کا بھی یہ حکم ہوگا - (باقی حاشیہ ص ۱۷۷ پر)

باب ماجاء إذا عطي الهدى ما يصنع به

عن ناجة الخراسي.. صاحب بدن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

قال: قلت: يا رسول الله! كيف أصنع بما عطيته من ارض؟ قال: اخرها
شرا خمس نعلها في دمهأ، ثم تخل بين الناس وبينها ما أكلوها. اگر ہدی ہاگ
ہونے لگے تو اگر وہ نفل ہی ہے تو اس کو ذبح کر دے اور اس کے نعل کو خون میں بھگو کر گویا پتھری

(ہتھیہ حاشیہ، صفحہ گذشتہ)

جہاں تک حضرت جابر کا تعلق ہے ان سے ایک مرفوع روایت سند احمد اور ترمذی میں مذکور ہے اس روایت
کے بارے میں علامہ شیخ لکھتے ہیں: «رجال أحمد ثقات» اور اسی روایت کے ایک دوسرے طریق کے بارے
میں وہ لکھتے ہیں: «رجال رجال الصحيح» مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۳۳) باب فیمن بعث ہدیاً وهو مقیم
لیکن حقیقت یہ ہے کہ علامہ شیخ کا اس روایت کو صحیح قرار دینا درست نہیں اور متعدد محدثین نے اس روایت کو
ضعیف قرار دیا ہے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: «وهذا لا حجة فيه لضعف إسناده» فتح الباری (ج ۳ ص ۳۳۳)
باب من قلده الفلانة بیدہ۔ مزید کلام کے لئے دیکھیے اعلا السنن (ج ۱ ص ۱۰۰) باب من قلده بدنتہ
وساتھا ۱۲ مرتب معنی عند.

۱۳ چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں «لان سوق الهدى في معنى التلبية في إظهار الإجابة لأنه لا
يفعل إلا من يريد الحج أو العمرة، وإظهار الإجابة قد يكون بالقول، فيصير به عمر مالا تقال النية

نعدن هر من خصائص الإحرام۔ ہدایہ (ج ۱ ص ۲۰۰) تیسریں باب القرآن ۱۲ مرتب

۱۴ دیکھیے (ج ۱ ص ۲۰۰) باب من قلده بدنتہ وساتھا نقد أحرر ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۷۸)

۱۵ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۰۰) باب الهدى إذا عطي قبل أن يبلغ، وارجح في

سننه (ص ۲۰۰) باب في الهدى إذا عطي ۱۲ م

۱۶ صاحب بن کعب بن جندب أو جندب بن كعب، شرع میں ای کا نام ذکر ان تھا، بعد میں جب انہوں نے
قریش کے چچہ ظلم سے نجات پائی اس وقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا نام ناجیہ رکھ دیا، صحاح ستہ میں

احد سے سوائے اس ایک حدیث باب کے کوئی روایت مروی نہیں۔ کنزانی معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵)

۱۷ عطب۔ بالکسر۔ أي هلك وجر عن السير۔ مجمع بحار الانوار (ج ۳ ص ۳۰۰) مادة عطب ۱۲ م

دے تاکہ لوگوں کو پتہ چل جائے کہ یہ ہدی ہے۔

پھر ایسے جانور کے بارے میں حقیقہ کا مسلک یہ ہے کہ ایسے جانور میں سے خود کھانا یا اغنیا کو کھلانا جائز نہیں بلکہ اُسے صرف فقرا کھا سکتے ہیں البتہ اگر وہ ہدی واجب تھی تو اس کے ذمہ ضروری ہے کہ اس کی جگہ دوسری ہدی قربان کرے اور یہ ہدی اس کی ملکیت ہوگی، چنانچہ اُسے خود کھانے، اغنیا، و فقرا کو کھلانے اور ہر قسم کے تصرف کا اختیار ہے، منصفیہ کے علاوہ امام احمد اور مالکیہ میں سے ابن القاسم کا بھی یہی مسلک ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے برعکس حکم یہ ہے کہ اگر وہ نفلی ہدی ہے تو اس کو اس میں ہر قسم کے تصرف کا اختیار ہے اور اگر وہ مذکی ہدی ہے تو اس کی ملکیت اس سے زائل ہوگی اب وہ صرف مسکینوں کا حق ہے لہذا اس کو چنانچہ ازبہ اور نہ ہی دوسرے جانور کے ساتھ تبدیل کرنا۔

حقیقہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نفلی جانور خریدنے سے وہ ذبح کے لئے متعین ہو جاتا ہے لہذا اس کو قربت ہی میں خرچ کرنا ضروری ہے اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ فقرا کو کھلایا جائے اغنیا کو کھلانے سے یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا بخلاف ہدی واجب کے کہ وہ خریدنے سے متعین نہیں ہوتی بلکہ اس کی جگہ دوسرا جانور بھی قربان کیا جاسکتا ہے، لہذا وہ جانور متعین طور سے قربت کے لئے خاص نہ رہا۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو چونکہ اس میں نفلی اور مذکی کوئی وضاحت نہیں اور نہ ہی غنی و فقیر کا کوئی ذکر ہے اس لئے یہ کسی کے مذہب پر بھی صریح نہیں بلکہ اس میں دونوں مذاہب کی گنجائش ہے۔

اور ظاہر یہ ہے کہ یہ ہدی واجب تھی اور غنی و فقیر ہر ایک کے لئے اس کا کھانا درست تھا لہذا ہر مذہب الجہور، چنانچہ حدیث باب میں "خَلَّ بَيْنَ النَّاسِ وَبَيْنَهَا فَيَأْكُلُوها" کے عام الفاظ اس پر دال ہیں۔

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ مسلم کی روایت میں تو یہ الفاظ آئے ہیں "لَا تَأْكُلُ مِنْهَا أَنْتَ وَلَا أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ رِفْقَتِكَ"۔

شارح مسلم ابو عبد اللہ اُبی مالکیؒ نے "إِكْمَالُ إِكْمَالِ الْعِلْمِ" میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ

آپ نے یہ حکم اللذرائع دیا تھا کہ کہیں لوگ اُسے (کھانے کی طرح میں) اندیشہ ہلاکت سے پہلے ہی ذبح نہ کریں۔ وَاللّٰهُ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ۔

باب ماجاء في ركوب البدنة

عَنْ النَّسَبِيِّ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَى رَجُلًا يَسُوقُ بَدَنَةً فَقَالَ لَهُ: أَرَكَيْهَا، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنَّهَا بَدَنَةٌ فَقَالَ لَهُ فِي الثَّلَاثَةِ أَوْ فِي الرَّابِعَةِ: أَرَكَيْهَا وَحَمَلَك أَوْ وِيْلَكَ = انا مشافعی، امام احمد اور امام اسحاق کے نزدیک رکوب بدنة عند الحاجة درست ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک رکوب درست نہیں الا یہ کہ اضطرار ہو، سفیان ثوری، شعبی، حسن بھری اور طائفہ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

۱۔ کذا فی معارف السنن (۶ ص ۵)۔ وفي فتح المظهر: قال الطيبي: سواء كان فقيرا أو غنياً، وإنما منعوا ذلك قطعاً لإطاعهم لتلايحها أحد ويتحلل بالعطب اه - قال اللزري: نهاء عن ذلك حماية أن يتساهل فينحره قبل أو أنه، قال القرطبي: لأنه لو لم يسمعهم أمكن أن يبادر فينحره قبل أو أنه، وهو من المواضع التي وقعت في الشرح وحلت ما تكامل القول بسد الذرائع وهو أصل عظيم لم ينفربه إلا مالک رحمه الله لدقة نظره اه قلت (القائل هو الشيخ العتاف صاحب فتح المهتم)؛ وقد استعمله أصحابنا أيضاً كثيراً فصالحهم. واللّٰهُ أَعْلَمُ (۳ ص ۵)

باب ما يفعله بالهدى إذا عطب في الطريق ۱۲ مرتب

۱۔ مسئلہ الباب متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (۶ ص ۵) اور اعلام السنن (۱۰ ص ۵)

۲۔ (۱۴ ص ۴) باب ما يفعله بالهدى إذا خاف عليه العطب ۱۳ مرتب

۳۔ الحدیث أخرجه البخاري في صحيحه (۱۵ ص ۲) باب ركوب البدن - ومسلم في صحيحه (۱۵ ص ۴)

باب جواز ركوب البدنة المهداة لمن احتاج إليها ۱۴

۱۔ ركوب بدنة کے بارے میں فقہار کے تقریباً سات مذاہب ہیں :-

(۱) مطلقاً جواز عروہ بن الزبیر اور ظاہریہ کا یہی مسلک ہے، وفسیہ ابن المنذر، ابی احمد و ابنی۔

(۲) رکوب مطلقاً تو نہیں التبرمذ الحائزہ درست ہے (اس مسلک سے متعلقہ تفصیل اصل تقریر میں آگئی)

(۳) شدت حاجت یعنی اضطرار کے وقت رکوب درست ہے (اس مسلک سے متعلقہ تفصیل اصل تقریر میں آگئی)

(۴) حاشیہ علی صحیح سنن (۲)

حنفیہ کا استدلال صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی روایت کے الفاظ سے ہے: "ادکبھا بالمعروف
إذا ألبست اليها حتى تحيد ظهرك" واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب ماجاء بأتی جانب الرأس یبدأ فی الحلق

عن انس بن مالك قال : لما رمى رسول الله صلى الله عليه وسلم الجمرة مخوضك
ثم ناول الحائق شقه الأيمن فخلصته فأعطاه أبا طلحة ، ثم ناوله شقه الأيسر فخلصه ، فقال :
أقمه بين الناس " بعض نے کہا کہ حجۃ الوداع کے موقعہ پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بال غراش
(یعنی حاشیہ صفحہ گذشتہ)

(۴) بغیر حاجت کے بھی جواز، البتہ مع الکرہتہ، نسہ ابن عبداللہ الشافعی و مالک

(۵) بقدر حاجت رکوب کا جواز، چنانچہ جب تھک جائے تو سوار ہو سکتا ہے اور کسی قدر آرام حاصل کر لینے
کے بعد سواری سے اترا تا ضروری ہے، ایہ ابراہیم شافعی کا مسلک ہے، یہ مذہب اور تیسرا مذہب قریب قریب ایک ہی۔
(۶) رکوب کی مطلقاً مانعت، نقل ابن العربی عن ابی حنیفہ و شیعہ عفیہ، لیکن علامہ عینی اور حافظ ابن حجر نے
اس کی تردید کی ہے۔

(۷) رکوب واجب ہے۔ نقل ابن عبدالبرہن اہل القاہرہ۔

تفصیل کے لئے دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۲۳۲) باب رکوب البدن ۱۳ مرتب عنی منہ

(حاشیہ صفحہ ۱۵۷)

سہ (ج ۱ ص ۲۳۲) باب جواز رکوب البدن المہذبة لمن احتاج إليها ۱۳
سہ پھر فقہین جواز رکوب کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس پر سلطان ہے یا نہیں؟ امام مالک
نزدیک سامان لان جائز نہیں اور جبہ کے نزدیک جائز ہے۔ اسی طرح اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ اس پر
دوسرے کو سوار کر سکتا ہے یا نہیں؟ جمہور کے نزدیک یہاں بھی گنجائش ہے اور امام مالک کے نزدیک اس کی بھی اجازت
نہیں۔ عمدہ (ج ۱ ص ۲۳۲)

پھر تافہ میں نے اس پر اجماع لغت لکھی ہے کہ اس کو کر لے پر نہیں دے سکتا۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۲۳۲)

باب رکوب البدن ۱۳ مرتب

سہ شرح باب از مرتب مفاہیص ص ۱۳

سہ الحدیث أخرجه البخاری فی مصعبہ (ج ۱ ص ۲۳۲) کتاب الوضوء، باب الماء الذی یفضل بہ شعر الإنسان۔ و مسلم
فی صعبہ (ج ۱ ص ۲۳۲) باب بیان ان السنن یوہ الغراش یرمی ثم یخرج ثم یصلق والابتداء فی الحلق بالجانب الأيمن
من رأس الملقوق ۱۳

بن امیہ نے کاٹے تھے بعض نے کہا کہ معمر بن عبد اللہ آپ کے حالق تھے اور یہ دوسرا قول ہی صحیح ہے، اور اس
خراش بن امیہ حدیبیہ کے موقع پر آپ کے حالق تھے۔

حلق کا مسنون طریقہ کیا ہے؟ [۹] حدیث باب سے معلوم ہوا کہ حلق میں مخلوق کے سر کی دائیں جانب
سے ابتدا رہتے ہیں اور بائیں جانب کی دائیں جانب کا نہیں مخلوق کی دائیں جانب کا اعتبار ہے۔

علامہ نووی لکھتے ہیں: "وہذا مذهبنا ومذهب الجمهور وقال أبو حنیفة: یبدأ بجانب
الایسر" جن کا مطلب یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مخلوق کی بائیں جانب سے ابتدا کی جائیگی
گویا ان کے نزدیک حالق کی دائیں جانب کا اعتبار ہے نہ کہ مخلوق کی دائیں جانب کا، اور یہ مسلک حدیث
باب کے باطل خلاف ہے اس لئے کہ اس میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے سر کے دائیں جانب
کے بال پہلے کٹوائے، اسی لئے شیخ ابن ہائم اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "وہذا یفید
أن السنة فی الحلق البداءة بيمين المخلوق رأسه وهو خلاف ما ذکر فی المذهب وهذا
هو الصواب"۔

لیکن راجح یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کا اس قول سے رجوع ثابت ہے اور ان کا مسلک بھی جمہور کے
مطابق ہے کما نقل الشیخ العلامة ابن عابدین فی رد المحتار۔

اختلاف کو ختم کرنے کی ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ حالق مخلوق کی پشت پر پکڑے ہو کر بال
کاٹے اس صورت میں ابتدا بيمين الحالق اور ابتدا بيمين المخلوق دونوں پر عمل ہو جائیگا۔ وانظر

۱۔ عمدة القاری (ج ۳ صفحہ ۲۸۸) کتاب الوضوء باب الماء الذی یغسل بہ شعر الإنسان ۱۲ مرتب
۲۔ دیکھئے شرح نووی ص ۱۱۱ ج ۱ (۱۱۱) باب بیان أن السنة یوم الغزاة یرمی ثم یختم یحلق ۱۲
۳۔ دیکھئے فتح القدر (ج ۲ صفحہ ۲۱۳) باب الإحرام ۱۳

۴۔ چنانچہ وہ شیخ ابن ہائم کے قول "وہذا هو الصواب" نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں، "واقول: یوافقہ ما فی
المنتظمین الإمام: حلفت رأسی فحلق فی ثلاثہ اسیاء، لما أن جلست قال: استقبل
القبلة، وناولته الجانب الایسر فقال: إبدأ بالایمن، فلما أدت أن أذهب قال: ادفن
شعرك، فرجعت فدفنته اہ نہر ائی فہذا یفید مرجع الإمام الی قول الحجام، ولذا
قال فی الباب: هو المختار " وراجعہ للتفصیل (ج ۲ صفحہ ۲۱۳) تنبیہ تحت قولہ: وحلقہ اکل افضل
ولو ائمرہ بغير نوة جاز " ۱۲ مرتب

موتے مبارک کی تقسیم و اعطار
 کے بارے میں روایات کا اختلاف

حدیث باب سے متبادر یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے شق ایمن اور شق ایسر دونوں جانوں کے بال حضرت ابو طلحہ انصاریؓ کو دیدیئے تھے، مسلم کی روایت میں بھی اسی کی تصریح ہے، ابووانہ کی روایت سے بھی متبادر یہ ہے، لیکن ابو بکر بن ابی شیبہؓ حص بن غیاثؓ سے جو روایت نقل کرتے ہیں اس میں یہ الفاظ ہیں: "قال للحلاق: ها، وانشار بیده الی جانب الایمن هكذا فغم شعوم بین من ینبیه، قال: ثم انشأ الی الخیاط و الی جانب الایسر فخلقه فأعطاه أم سلیم" اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ دائیں جانب کے بال آپ نے خود تقسیم کر دیئے تھے اور بائیں جانب کے بال حضرت ام سلیمؓ کو دیدیئے تھے، اس طرح یہ دونوں روایات متعارض ہو جاتی ہیں اس طرح ابو بکر بن حص بن غیاث کے طریق میں یہ الفاظ مروی ہیں: "فبدأ بالشق الایمن، فوزعه الشعرة والشعرین بین الناس، ثم قال بالایسر فغمع مثل ذلك، ثم قال: ها هنا أبو طلحہ، فذعه الی ابی طلحہ" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دائیں جانب کے بال آپ نے ایک ایک دو دو کر کے تقسیم کر دیئے تھے اور بائیں جانب کے بال حضرت ابو طلحہؓ کو دیدیئے تھے۔ اس طرح تمام روایات میں ایک طرح کا تضاد ہو جاتا ہے، لیکن علامہ عینیؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ دراصل دونوں جانوں کے بال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو طلحہؓ کو دیدیئے تھے پس دائیں جانب کے بال تو حضرت ابو طلحہؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے حکم سے (ایک ایک دو دو کر کے) لوگوں میں تقسیم کر دیئے اور بائیں جانب کے آپ ہی کے حکم سے اپنی امیر حضرت ام سلیمؓ

سے یہ حضرت انس بن مالک کی والدہ حضرت ام سلیم کے شوہر ہیں، کافی المعاری (۶۵ ص ۵۱۳) ۴۱

سے چنانچہ مسلم کی روایت اس طرح ہے "عن انس بن مالک قال: لما رمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الحجر وغرضه وحلق ناو الی الحلق شقہ الایمن فخلقه ثم دعا أباطلحہ الأنصاری فأعطاه إیاءہ ثم ناو لدا الشق الایسر فقال: احلق، فخلقه فأعطاه أباطلحہ فقال: اقسمه بین الناس" (ع اصلاک) باب بیان أن السنة یوم النحر أن یرمی الی مرتب

سکھ و لفظہ: أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أمر الحلق فحلق رأسه و دفع الی ابی طلحہ الشق الایمن، ثم حلق الشعر الآخر فأمره أن یقسمه بین الناس" کذا فی العبدہ (۳ ج ص ۳۳)

کتاب الصوم، باب الماء الذی یفصل به شعر الإنسان ۴۱

سکھ صحیح مسلم (ع اصلاک) باب بیان أن السنة یوم النحر أن یرمی الی ۴۱

۵۵ حوالہ بالا ۱۱

کو دیتے۔

لیکن ایک اشکال یہ باقی رہتا ہے کہ مسلم میں ایک روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے: "ناول الحائق شقہ الأيمن فخلقه، ثم دعا أباطلحة الأخصاري فأعطاه إتياء شعر ناوله الشق الأيسر، فقال: اخلق، فخلقه، فأعطاه أباطلحة، فقال: اقمه بين الناس" اس روایت سے متبادر یہ ہے کہ بائیں جانب کے بال تقسیم کئے گئے جبکہ کچھ ہی روایا کا ظاہر یہ تھا کہ دائیں جانب کے بال تقسیم کئے گئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تطبیق کے لئے لفظ "اقمه" کی ضمیر منسوب کو شقِ ايمن کی طرف لوٹایا جائیگا، اگرچہ اس صورت میں مرجع بعید اور ضلالتِ ظاہر ہے۔

فائدہ | حدیثِ باب اور اس جیسی دوسری روایات سلفِ صالحین کے تبرکات کے بارے میں اصل کی حیثیت رکھتی ہیں، بخاری میں ابن سیرین سے مروی ہے: "قال: قلت لعبيدة: عندنا من شعر النبي صلى الله عليه وسلم أصبناه من قبل أنس أو من قبل أهل أنس، فقال: لأن تكون عندي شعرة منه أحب إلي من الدنيا وما فيها"۔ نیز حضرت خالد بن الوليد کے بارے میں منقول ہے کہ جب حضرت ابو طلحہ ثموئے مبارک تقسیم فرما رہے تھے اس وقت انھوں نے ان سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشانی کے چند بال لے لئے تھے جو انہوں نے اپنی ٹوپی سے لگا لئے تھے، اور اس ٹوپی کو پہن کر جب گول میں شریک ہوتے اور فحیاب ہوتے

لہ عمرة القاری (۲۵۳ ص) باب الماد الذی یفسل بہ شعر الإنسان

مذکورہ تطبیق کی روشنی میں یہ نسبت کرنا بھی درست ہے، کہ موئے مبارک حضرت ابو طلحہ نے تقسیم کئے، اور یہ نسبت بھی درست ہے، کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تقسیم فرمائے (اس لئے کہ تقسیم کا حکم آپ ہی نے دیا تھا) یہ نسبت بھی درست ہے، کہ بائیں جانب کے بال آپ نے حضرت ابو طلحہ کو دیئے (اس لئے کہ باور راست ان ہی کو دئے) یہ نسبت بھی درست ہے کہ بائیں جانب کے بال حضرت ام سلمہ کو دئے تھے (اس لئے کہ ان ہی کو دنیا مقصود تھا اگرچہ بیچ میں حضرت ابو طلحہ کا واسطہ استعمال کیا گیا تھا) ۱۳

۱۴ دیکھئے فتح اللہم (۳ ص ۳۳۲) باب بیان أن السنة يوم النحر أن يرمي من الخ ۱۲

۱۵ (۱ ص ۱۵۱) كتاب الوضوء، باب الماد الذی یفسل بہ شعر الإنسان ۱۲

۱۶ علی وزن مکرمیة "ایک جلیل القدر محترم" ۱۳، دیکھئے تقریب التہذیب (۵ ص ۱۵۱) رقم ۱۵۹، ذکر من اسمه عبیدة بلغ اول ۱۲

۱۷ دیکھئے معارف السنن (۶ ص ۱۵۱) ۱۲

جنگِ یمامہ میں وہ ٹوٹی گئی تو حضرت خالد بنے اس کو حاصل کرنے کے لئے اپنی جان کو خطرہ میں ڈال کر نہایت زوردار حملہ کیا، اپنی جان کو اس طرح خطرہ میں ڈالنے پر صحابہ کرام نے ان پر اعتراض کیا تو انہوں نے جواب دیا "انی لم أفضل ذلك لقيمة العتسوة، لکن کرهت ان تقع بایدی المشکین وفيها من شعر النبي عليه الصلوة والسلام۔" واللہ اعلم

باب ملجاء في الحلق والتقصير

عن ابن عمر قال: حلق رسول الله صلى الله عليه وسلم وحلق طائفتا

من اصحابه وقصر بعضهم۔ اس پر اتفاق ہے کہ حلق قصر سے افضل ہے پھر اس پر بھی امام شافعی سمیت جمہور کا اتفاق ہے کہ حلق اور قصر کا بیچ و عمرہ اور ان کے مناسک میں سے ہیں، اور ان کے بیچ و عمرہ میں سے کوئی بھی مکمل نہیں ہوتا البتہ امام شافعی کی ایک شاخ روایت یہ ہے کہ یہ دونوں محض مغورات کو حلال کرنے والی چیزیں ہیں عبارت اور نسک نہیں۔ کما فی شرح النووی ص ۱۱۴ م پھر حلق اور قصر کی مقدار واجب کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالک اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ پورے سر کا واجب ہے، امام مالک کی مشہور روایت یہ ہے کہ اکثر رأس کا واجب ہے، امام احمد کی دوسری روایت بھی اسی کے مطابق ہے، امام ابو یوسف کے نزدیک نصف رأس کا واجب ہے جبکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک بیچ رأس کا واجب ہے اور امام شافعی کے نزدیک تین بالوں کا حلق یا قصر کافی ہے جبکہ امام شافعی کے بعض اصحاب کے نزدیک سب اس کی طرح صرف ایک بال کا حلق یا قصر کافی ہے۔

۱۔ عمدة القامی (ج ۳ ص ۳) باب الماد الذي ينسل به شعر الإنسان ۱۲ م

۲۔ شرح باب از مرتب غنائم ص ۱۲

۳۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۲۳) باب الحلق والتقصير عند الإحلال - و

مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۲۳) باب تفصيل الحلق علی التقصير وجواز التقصير ۱۲ م

۴۔ (ج ۱ ص ۲۲۳) باب تفصيل الحلق علی التقصير وجواز التقصير ۱۲ م

۵۔ تفصیل کے لئے دیکھیے عمدہ (ج ۱ ص ۱۰) باب الحلق والتقصير عند الإحلال - فتح الباری

(ج ۳ ص ۲۴) باب الحلق والتقصير عند الإحلال - اور شرح نووی ص ۱۱۴ م (ج ۱ ص ۲۲۳) باب تفصيل

الحلق علی التقصير وجواز التقصير ۱۲ مرتب

اس اختلاف کی بنیاد دراصل ایک اور اصولی اختلاف پر ہے وہ یہ کہ شارع جب کسی ایسے فعل کا حکم دے جو کسی محل سے متعلق ہو تو کتنی مقدار سے وہ امتثال امر کی ذمہ داری سے بری ہو جائیگا، امام مالکؒ کے نزدیک اس صورت میں پورے محل کا استیعاب ضروری ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قدر مقتدیہ یعنی راجح کافی ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک بعض مطلق کافی ہے۔
پھر شراعی اور احناف کا اس پر اتفاق ہے کہ حلق اور تصرف دونوں صورتوں میں استیعاب راس افضل ہے۔

پھر قصر کی صورت میں حنفیہ کے نزدیک (گہرائی کے اعتبار سے) ایک پورے کے برابر یا اس سے کسی قدر زائد بالوں کا کاٹنا ضروری ہے جبکہ شافعیہ کے نزدیک ایک پورے کے برابر یا بال کاٹنا افضل و مستحب ہے اگر اس سے کم کاٹے تو بھی کافی ہے۔

پھر حلق (اور اسی طرح قصر) کا زمانہ ایام النحر میں اور مکان حرم ہے یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے گویا ان کے نزدیک حلق زمانہ عین اور مکان عین کے ساتھ خاص ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نہ کسی زمانہ کے ساتھ خاص ہے نہ کسی مکان کے ساتھ، امام محمدؒ کے نزدیک مکان کیساتھ تو خاص ہے زمانہ کے ساتھ نہیں اور امام زفریؒ کے نزدیک زمانہ کے ساتھ تو خاص ہے مکان کے ساتھ نہیں۔

ثمرۃ اختلاف اس صورت میں ظاہر ہوگا جبکہ کسی شخص نے اگر ایام النحر کے بعد یا خارج حرم حلق کرایا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہوں صورتوں میں دم واجب ہوگا جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کسی بھی صورت میں دم نہ ہوگا، امام محمدؒ کے نزدیک خارج حرم کی صورت میں تو دم ہوگا حلق کو ایام النحر سے مؤخر کرنے کی وجہ سے دم نہ ہوگا اور امام زفریؒ کے نزدیک ایام النحر کے بعد حلق کرنے کی صورت میں تو دم

۱۔ واضح رہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اعتبار راجح ایک اصول قاعدہ کی حیثیت رکھتا ہے اور متعدد مسائل میں اس کے نزدیک اس کا اعتبار ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے اصول کی تائید حدیث وصییت سے ہوتی ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شبلیہ مال کی وصیت کی اجازت دی لیکن ساتھ ہی "والثلث کثیر" فرمایا (دیکھئے صحیح بخاری ص ۱۴۵ ج ۲۔ کتاب الوصایا، باب ان یترک ورنشد تغنیاً خیر من ان یتکفوا الناس) معلوم ہوگا ثلث کثیر سے اور مقدار معتدیہ مادون الثلث ہے جو ج ۱ ص ۱۲

۲۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (۵/۱۸۸) باب تفصیل الخلق علی التقصیر ص ۱۲
۳۔ دیکھئے البرالرائق (۶/۲۳۸) أو اخر باب الإحرام۔ و شرح نووی علی صحیح مسلم (۱۰/۱۸۸) باب تفصیل الخلق علی التقصیر ص ۱۲ مرتبہ

ہر گاہ خلیج حرم حلق کرانے سے دم نہ ہوگا۔

پھر اگر کسی شخص کے سر پر بال نہ ہوں تو اس کو چاہئے اپنے سر پر اسٹریچر والے اس لئے کہ بقدر استطاعت حکم کی تعمیل واجب ہے۔

پھر عورتوں کے حق میں حلق نہیں بلکہ منشر تصدیر مشروع ہے اور حلق ان کے حق میں مکروہ تحریمی ہے اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو حلق سے منع فرمایا چنانچہ اگلے باب میں حضرت علیؑ سے مروی ہے قال: نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن تحلق المرأة رأسها۔ اگلے باب ہی میں حضرت عائشہؓ سے بھی اسی معنی کی ایک روایت مروی ہے، اس کے علاوہ عورت کے حق میں حلق ایک طرح کا مشد ہے، اس لئے اس کے حق میں مشروع یہ ہے کہ ایک پورے کے برابر بال کٹوائے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الطیب عند الإحلال قبل الزیارة

”وعن عائشہ قالت: طیبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبل أن یحرم۔“
جمہور کے نزدیک احرام سے متصل پہلے ہر قسم کی خوشبو کا استعمال بلا کراہت جائز ہے حدیث باب جمہور کی دلیل ہے۔

۱۔ مذاہب و دلائل کی تفصیل کے لئے دیکھیے بدائع الاستیعاب و ترتیب الشرائع (۲۵/۱) فصل واما بیان زمانہ و مکانہ ۱۲ مرتب

۲۔ لسانہی عن ابن عمر انه قال: من جاءه يوم النحر ولم يكن على رأسه شعر، أجرى المني على رأسه والتدوري رواه مرفوعاً إلى رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم، ولأنه إذا عجز عن تقطيع الملق فليدبر عن التشبه بالحاليتين وقد قال النبي صلی اللہ علیہ وسلم: ”من تشبه بقوم فهو منهم“ بدائع الاستیعاب (۲۵/۱) فصل واما الحلق أو التقصير ۱۲ مرتب

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھیے بدائع (۲۵/۱) فصل ۱۲ مرتب

۴۔ الحدیث أخرجه البخاري في صحيحه (۱۵/۱) باب الطيب عند الإحلال۔ وسلم في صحيحه (۱۵/۱) باب استحباب الطيب قبيل الإحرام في البدن ۱۲ مرتب

۵۔ خواہ وہ خوشبو احرام کے بعد باقی رہے جیسے مشک یا اس کا اثر باقی رہے جیسے عود اور عرق کلاب و فربو، اور خواہ باقی نہ رہے کما فی النعمہ (۵/۱) و مشک (۵/۱) باب الطيب عند الإحلال ۱۲ مرتب

امام مالکؒ کے نزدیک محرم کے لئے احرام سے پہلے ایسی خوشبو لگانا مکروہ ہے جس کا اثر طہم کے بعد بھی باقی رہے، امام محمد کا بھی یہی مسلک ہے، امام طحاوی نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے حضرت صحابہ کرام میں سے حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت ابن عمرؓ وغیرہم کا بھی یہی مسلک ہے۔
 ”و یومر الضرب ل أن یطوف بالبيت بطیب فیہ مسلک“ جہور کے نزدیک حلق کے بعد طوافِ زیارت سے پہلے ہر قسم کی خوشبو کا استعمال بلا کراہت جائز ہے۔

جبکہ امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ جس طرح طوافِ زیارت سے پہلے محبت جائز نہیں اسی طرح خوشبو کا استعمال بھی جائز نہیں، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔ ان حضرات کا استدلال اُس روایت سے ہے جو امام طحاوی نے نقل کی ہے ”عن اُمّ قیس بنت یحییٰ قالت: دخل علی عائشة بن محسن وأخرفی منی مساء یوم الأضحی فترعا ثیابا جھا وترکا الطیب، فقلت: ما لکما، فقالت: إن رسول الله صلی الله علیہ وسلم قال لنا: من لم یفیض إلی البیت من عشیة هذه فلیع الثیاب والطیب“

جہور کا استدلال حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب کے مذکورہ جملے سے ہے جہاں کلمہ قیس بنت یحییٰ کی روایت کا تعلق ہے وہ ابن ابی عمیر کی وجہ سے حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب کا مقابلہ نہیں

سہ کذا فی معارف السنن (۶۵ صفحہ ۱۰۵)۔ نیز دیکھئے عمدہ (۵ ص ۱۵۹)۔ ان حضرات کے دلائل کے لئے دیکھئے شرح معانی الآثار (۱۵ ص ۱۵۳)۔ باب الطیب عند الإحرام ص ۳ مرتب
 ۱۔ تفصیلی مذاہب کے لئے دیکھئے عمدہ القاری (۵ ص ۱۰۵)۔ باب الطیب بعد منی الجار والحق قبل الإفاضة ص ۳
 ۲۔ شرح معانی الآثار (۵ ص ۱۵۳)۔ باب اللباس والطیب منی یحلون للمحرم ص ۱۲
 ۳۔ نیز حضرت عائشہؓ ہی کی ایک اور روایت سے بھی ان کا استدلال ہے عن عائشة قالت: قال رسول الله صلی الله علیہ وسلم: إذا رمیتہ وحلقتمہ فقد أحل لکم الطیب والذیاب وکل شیء إلا النساء“ شرح معانی الآثار (۵ ص ۱۵۳)۔ باب اللباس والطیب منی یحلون للمحرم اس روایت میں اگرچہ ایک راوی جملج بن ابی العلاء ہیں جو معتکم نہیں ہیں لیکن چونکہ اکثر حضرات کے نزدیک وہ قابل تہوں ہیں اس لئے کوئی حرج نہیں۔ دیکھئے عمدہ (۵ ص ۱۰۵)۔
 باب الطیب بعد منی الجار۔

نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے بھی جہور کا استدلال ہے جو فرماتے ہیں ”إذا رمیتہ الحجر فقد حل لکم کل شیء إلا النساء فقال له رجل: والطیب، فقال: أما أنا فقد رأیت رسول الله صلی الله علیہ وسلم یضمخ رأسه بالمسک أذیب هو“ اس روایت سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدہ (۵ ص ۱۰۵)۔ ص ۳ مرتب

وقد روى عن عمر بن الخطاب أنه قال : حل له كل شيء إلا النساء والطيب
وقد ذهب بعض أهل العلم إلى هذا من أصحاب النبي ﷺ عليه وسلم وغيرهم «وهو قول
أصل الكوفة» امام ترمذی کی روایت میں اہل الکوفہ سے مراد امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب
نہیں بلکہ دوسرے اہل کوفہ ہیں اس لئے کہ اس باب میں اسان کا مسلک جو ہر کے مطابق ہے یعنی
”حل له كل شيء إلا النساء“

طیب بعد الحلق کے عدم جواز کے بارے میں امام مالکؒ کی ایک قوی دلیل مستند حکام میں حضرت
عبداللہ بن زبیرؓ کی حدیث ہے جو فرماتے ہیں : «من سته الحج أن يصل إلى امام الظهر والدمر

لہ كما قال العين في العدة (ج ۱۰ ص ۱۰۱)۔ والطارق في شرح معاني الآثار (ج ۱ ص ۱۰۱) باب اللباس
والطيب الجزء ۱۲ مرتب

سے حضرت عمرؓ کا۔ اثر مؤطا امام محمد میں اس طرح مروی ہے : «أخبرنا مالك أخينا نا نافع وعبد الله بن دينار
عن عبد الله بن عمران عن ابن الخطاب خطب الناس بعرفة فعلمهم أمر العبر وقال لهم فيما قال :
ثم جئتم متى فمن ربي الجنة التي عند العقبة فقد حل له ما حرر عليه إلا النساء والطيب، لا يمس أحد
نساء ولا طيباً حتى يطوف بالبيت» (ص ۱۲۲ ص ۱۲۳) باب ما يحرم على الحاج بعد رمي حرة العبة
يوم النحر ۱۲ مرتب

لہ ان دو ستر اہل کوفہ کا مصداق احقر کو تحقیق کے باوجود معلوم نہ ہو سکا
ملازمہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے اہل کوفہ کا مصداق امام محمد بن الحسن شیبانی کو قرار دیا ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں :
”وما ذكره الترمذی من عدم الجواز قول أهل الكوفة فليس هو مذهب أهل الكوفة من الإمام أبوحنيفة
وأصحابه بل هو مذهب محمد بن الحسن الشيباني من أصحابه كما صرح بهم في المؤطا بعد رواية أن عمر الفاروق
فقال «وبهذا أنا أخذ..... قال : وأما أبوحنيفة فإنه لا يري به بأساً» اه

آگے ملازمہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں : «هكذا عبارة الإمام محمد في مؤلفه وما ذكره الشيخ
المباركفوري في تصانيفه (ج ۲ ص ۱۰۱ - مرتب) مع أن قول المؤطا فقد غلط وأخطأ فنقل عبارة ولا
أدرى ماذا حدث له، والله أعلم» معارف السنن (ج ۶ ص ۵۱۰ - وفي طبعة البتوربية ج ۶ ص ۱۰۱)۔
لیکن بقا ہر جہاں حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ سے تسامح ہوا ہے اور صحیح یہ ہے کہ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

والمغرب العشاء الآخرة والصبح بمنى، ثم يفتد إلى عرفة « آگے فرماتے ہیں: ” فإذ أرمي
الحبيرة الكبرى حذله كل شيء حرم عليه إلا النساء والطيب حتى يزور البيت “ امام حاکم
اس روایت کے بعد فرماتے ہیں: ” هذا حديث على شرط الشيخين ولم يخرجاه “ حافظ ذہبی نے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

” اهل الكوفة “ کا مصداق امام محمد نہیں ہیں بلکہ وہ اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ اور جہور کے ساتھ ہیں۔

در اصل یہاں دو مسئلے ہیں (جیسا کہ اصل تقریر میں بھی اس کی تفصیل آگئی ہے) :-

ایک ” طیب قبل الاحرام “ کا مسئلہ امام ابوحنیفہ اور جہور اس کے جواز کے قائل ہیں، جبکہ امام محمد امام
مالک کے ساتھ ہیں اور اس کو مکروہ قرار دیتے ہیں (لیکن یہ مکروہ قرار دینا بھی صرف اس صورت میں ہے جبکہ خوشبو
کا اثر بعد الاحرام بھی باقی رہے)

دوسرا مسئلہ طیب بعد الخلق قبل طواف الزیارة کا ہے اس مسئلہ میں بھی امام ابوحنیفہ اور جہور جواز
کے قائل ہیں بلکہ امام محمد بھی جہور کے ساتھ ہیں، البتہ امام مالک اس مسئلہ میں جواز کے قائل نہیں۔

پھر اس باب میں امام ترمذی کی عبارت: ” وقد روى عن عمر بن الخطاب أنه قال: حلت له كل شيء
إلا النساء والطيب، وقد ذهب بعض أهل العلم إلى هذا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم
وهو قول أهل الكوفة “ ظاہر ہے کہ دو مسئلے یعنی ” طیب بعد الخلق قبل طواف الزیارة “ سے متعلق ہے اور امام
محمدؒ کو اس مسئلہ میں جہور کے ساتھ ہیں اس لئے ان کے ” اهل الكوفة “ کا مصداق بننے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اس
لئے کہ جہور کے مقابلہ میں بعض کے مسلک کا بیان ہے اور جہور کا مسلک امام ترمذیؒ کا ” والعمل على هذا عند
أكثر أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم يرون أن المحرم إذا رمى بحجارة العقبة يبرأ الخمر
وذهب وحلق أو قصر فقد حلت له كل شيء حرم عليه إلا النساء وهو قول الشافعي وأحمد وإسحاق “ سے
بیان کر چکے ہیں، یہی مسلک امام محمدؒ کا بھی ہے

معارن السنن (۶۵ و ۶۶ ج ۱ ص ۲۱۱) وفي طبعة النونية ج ۶ ص ۱۲۱) میں مولانا امام محمد کے حوالے سے امام محمدؒ کی
جو عبارت ذکر کی گئی ہے اس کا یہاں ذکر کرنا درست نہیں اس لئے کہ بحث چل رہی ہے طیب بعد الخلق قبل طواف الزیارة
کے بارے میں، امام ترمذیؒ کا قول ” وهو قول أهل الكوفة “ بھی اسی مسئلہ سے متعلق ہے، جبکہ حضرت ہنذلی
قدس سرہ نے مولانا امام محمدؒ کے وہ عبارت نقل کی ہے جو ” طیب قبل الاحرام “ سے متعلق ہے۔

در اصل امام محمدؒ نے اپنی مولانا میں طیب قبل الاحرام اور طیب بعد الخلق قبل طواف الزیارة دونوں سکون پر

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بھی تلمیحیں المستدرک میں اس حدیث پر سکت کیا ہے اسی بنا پر بعض حنفیہ نے امام مالکؒ کے قول کی تصحیح کی ہے۔^۱ والشرائط
تشریح الباب بتغییر و زیادہ من المرتب۔

باب ملجاء متی تقطع التلیبة فی الحج

عقبا بن عباس عن الفضل بن عباس قال : أردفني رسول الله صلى الله عليه وسلم
من جمع إلى متي فلم يزل يلبتي حتى رمى جمرة العقبة « حدیث باب اس پر وال ہے کہ حج میں

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

علیہ علیہ وسلم مستقل باب قائم کئے ہیں، پہلے مسدس پر «باب من تطيب قبل أن يحرم» (ص ۲۴۲) اس
باب میں امام محمدؒ کے الفاظ یہ ہیں : «قال محمد : وبهذا أناخذ، لا أرى أن يتطيب المحرم حين يرمي
الإحرام إلا أن يتطيب ثم يقتل بعد ذلك، وأما أبو حنيفة فإنه كان لا يرى به بأساً» اور دوسرے
مسدس پر امام محمدؒ نے یہ باب قائم کیا ہے «باب ما يحرم على الحاج بعد رمي جمرة العقبة يوم النحر (ص ۲۴۲)»
اس باب میں امام محمدؒ کے الفاظ یہ ہیں «قال محمد : وبهذا أناخذ في التطيب قبل زيارة البيت وكذا ما روى
عمر بن عمرو عن النبي صلى الله عليه وسلم، وهو قول أبو حنيفة والعمامة من تعباؤنا»

امام ترمذی کے قول «وهو قول أهل الكوفة» کا تعلق دوسرے مسدس سے ہے جبکہ اس کے تحت
معارف السنن میں امام محمدؒ کی پہلے مسدس سے متعلق عبارت نقل کی گئی ہے۔

غالب حضرت زہریؒ کی نظر سے مؤطا امام محمدؒ کا دوسرے مسدس سے متعلق باب اور اس کا «قال
محمد» نہیں گذرنا وہ «وهو قول أهل الكوفة» کا مصداق امام محمدؒ کو نہ قرار دیتے۔ فتنبہ
والله أعلم وعلماؤنا وأحكامهم ۱۲ رشیہ اشرف عنی من

س ۱۵ (ص ۱۵۴) فضيلة الحج ماشيا ۱۲ م

(حاشیہ صفحہ ۱۵۴)

س ۱۵ چنانچہ حضرت زہریؒ رحمہ اللہ علیہ کہتے ہیں : «وذكر ابن فرسفة في شرح العجم» عن الخانية «الصحيح
أن الطيب لا يجعل له، لأنه من دواي الجماع وهو مذهب مالك، ويمكن حمل قول الترمذی لا یعنی قوله :
«وهو قول أهل الكوفة» على هذا القول» معارف السنن (ص ۱۵۴) ۱۲ مرتب

س ۱۵ شرح باب از مرتب معارف السنن

س ۱۵ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ص ۱۵) باب الركوب والارتدان في الحج - ومسلم في صحيحه
(ص ۱۵) باب استحباب إدامة الحاج التلبية حتى يشرف في رمي جمرة العقبة يوم النحر ۱۲ م

تلبیہ وقتِ احرام سے حجرہ عقبہ کی رمی تک رہتا ہے۔ چنانچہ جمہور کا مسلک ہی ہے بلکہ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ اس پر صحابہؓ و تابعینؓ کا اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ حجرہ عقبہ کی رمی تکبیر میں تلبیہ جاری رہتا ہے۔
 العبد الامام مالک، حضرت سعید بن المسیبؒ اور حضرت حسن بصریؒ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ اس بات کے قائل تھے کہ حاجی جب عرفات روانہ ہو تو تلبیہ ختم کر دے۔ اور بعض سے منقول ہے کہ جب وقوف عرفہ کرے تو تلبیہ بند کر دے۔

ان حضرات کا استدلال طحاوی میں حضرت اسامہؓ بن زید کی روایت سے ہے « اذہ قال : کنت ردف رسول الله ﷺ عليه وسلم عشية عرفة فكان لا يزيد على التكبير والتسليم ^{تکبیر} اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت تلبیہ کی نفعی اور اس کے وقت کے ختم ہونے پر دلالت نہیں کرتی۔ پھر حال جمہور امت کے نزدیک حج میں حجرہ عقبہ کی رمی تک تلبیہ مشرور ہے، پھر ان میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، امام شافعیؒ اور ابو ثورؒ کے نزدیک حجرہ عقبہ پر پہلی گمشدگی

۱۵ دیکھئے شرح معانی الآثار (۱۵۱ ص ۲۵۵) باب التلبیة متى يقطعها الحاج -

علاء عینیؒ لکھتے ہیں: «ودليل الإجماع أن عمر بن الخطاب كان يلبثي عذاة الزدلفة بحضور ملائمتي الصحابة وغيرهم فلم يكر عليه أحد منهم بذلك، وكذلك فعل عبد الله بن الزبير ولم يكر عليه أحد ممن كانوا هناك من أهل الأندلس من الشام والعراق واليمن ومصر وغيرها، فصار ذلك إجماعاً لا يخالف فيه» عمه (۱۰۵ ص ۲۵۲) باب التلبیة والتكبير عذاة النحر ۱۲ مرتب

۱۶ كذا في العمدة (۱۶۱ ص ۱۶۱) باب الركوب والارتداد في الحج، وفيه: «وروي نحو ذلك من عثمان وعائشة وروى عنهما خلاف ذلك»، فقال الزهري والسائب بن يزيد وسليمان بن يسار وابن المسيب في رواية: «يقطعها حين يفتن بعرفات» وروي ذلك عن علي بن أبي طالب وسعد بن أبي وقاص ۲ مرتب عماله بالا ۱۳

۱۷ شرح معانی الآثار (۱۵۱ ص ۳۵۳) باب التلبیة متى يقطعها الحاج ۱۲ مرتب

۱۸ جواب کی تفصیل کے لئے دیکھئے شرح معانی الآثار (۱۵۱ ص ۳۵۳) -

اس کے علاوہ امام طحاویؒ اس قسم کی روایات کا ایک اصولی جواب یہ دیتے ہیں کہ ہر وہ صحابی جس سے یومِ عرفہ میں حرکت تلبیہ ہوتی ہے ان کی روایات سے زیادہ سے زیادہ یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ انہوں نے دوسرے اذکار میں مشغول ہونے کی وجہ سے تلبیہ چھوڑ دیا اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس وقت تلبیہ کی مشروریت کے قائل نہیں تھے اس لئے کہ تلبیہ کی مشروریت کے باوجود دوسرے اذکار پڑھنے کی گنجائش موجود ہے۔ دیکھئے

طحاوی (۱۵۱ ص ۳۵۵) باب التلبیة متى يقطعها الحاج ۱۲ مرتب

مارنے کے ساتھ ہی تلبیہ ختم ہو جائے گا، جبکہ امام احمد، امام اسحاق اور بعض دوسرے حضرات کے نزدیک حجرۂ عقبہ کی رمی تکمل کرنے تک تلبیہ جاری رہے گا۔

حدیث باب اپنے ظاہر کے اعتبار سے امام احمد وغیرہ کی دلیل ہے، حنفیہ شافعیہ وغیرہ کی دلیل بیہقی کی روایت ہے "عن ابی دائل عن عبد اللہ وقت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلم یزل یلبی حتی رمی حجرۃ العقبۃ بأقل حصاة" ان حضرات کے نزدیک حدیث باب بھی اسی پر محمول ہے۔

معتمر کے تلبیہ کا حکم | جہاں تک معتمر کے تلبیہ کا تعلق ہے سو بعض کے نزدیک معتمر جب حدود حرم میں داخل ہو جائے تو تلبیہ بند کر دے، بعض کے نزدیک جب مکہ کے مکانات نظر آنے لگیں تو اس وقت تلبیہ ختم کر دے، بعض کے نزدیک جب ان مکانات میں داخل ہو جائے اس وقت تلبیہ رو کر دے، لیث کے نزدیک بیت اللہ کے پاس پہنچنے تک تلبیہ جاری رہے گا۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک معتمر حجیر اسود کے استلام تک تلبیہ پڑھنا رہے گا، امام شافعی فرماتے ہیں کہ افتتاح طواف تک تلبیہ جاری رکھے گا، گویا امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کا مسلک ایک ہی ہے اس لئے کہ استلام حجرہ ہی سے افتتاح طواف ہوگا۔ امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ اگر اس نے میقات یا اس سے پہلے احرام باندھا ہے تو حد حرم میں داخل ہوتے وقت تلبیہ بند کر دے گا اور اگر اس نے جمرانہ یا تعیم سے احرام باندھا ہے تو میوت مکہ میں داخل ہونے کے وقت یا مسجد حرام میں داخل ہونے کے وقت تلبیہ ختم کر دیگا اور ابن حزم کے نزدیک عمر ختم ہونے تک تلبیہ جاری رہے گا۔

امام ابوحنیفہ کا استدلال اگلے باب کی روایت سے ہے "عن ابن عباس قال - یضع اللہ یدہ علیک من التلبیۃ فی العصرۃ اذا استلم الحجر - واللہ اعلم (ازمرب مقاصد الشریعہ)

لہ دیکھیے عمدہ (ج ۱ ص ۱۶۱) باب الرکوب ولا یرتد ان فی الحج ۱۶ م

لہ اس لئے کہ اس میں "فلم یزل یلبی حتی رمی حجرۃ العقبۃ" فرمایا گیا ہے نہ کہ "حتی مبدأ الرمی" یا "حتی رمی بعنہا" ۱۲ م

لہ عمدہ (ج ۱ ص ۱۶۱) باب الرکوب التو ۱۲ مرتب

لہ تفصیل مذاہب کے لئے دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۶۱) باب صلاة النحر بالمزدلفۃ ۱۲ مرتب

باب ماجاء في طواف الزيارة بالليل

« عن ابن عباس وعائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم آخر طواف الزيارة إلى الليل » بظاہر حدیث باب سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے طوافِ زیارت رات کے وقت کیا لیکن دوسری تمام صحیح روایات سے اس پر متفق ہے کہ آپ نے طوافِ زیارت () میں فرمایا تھا اس لئے حدیث باب میں شراح نے مختلف تاویلات کی ہیں۔

سنة الحديث أخرجه أبوداؤد في سننه (ج ۱ ص ۱۷۷) باب الإفاضة بالحج - وابن ماجه في سننه (ج ۱ ص ۱۷۷) باب زيارة البيت ۱۲
سنة مشكلاً :-

(۱) صحیح مسلم میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت « عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أفاض يوم النحر ثم رجع فصلى الظهر بمنى، قال نافع : فكان ابن عمر يفيض يوم النحر ثم يرجع فيصلي الظهر بمنى ويذكر أن النبي صلى الله عليه وسلم فعله » (ج ۱ ص ۱۷۷) باب استحباب طواف الإفاضة يوم النحر۔

وفي صحيح البخاري : « وقال لنا أبو نعيم : ثنا سفيان عن عبد الله بن نافع عن ابن عمر أنه طاف طوافاً واحداً ثم يقبل ثم يأتي منى يعني يوم النحر، ورفعه عبد الرزاق، قال : حدثنا عبد الله » (ج ۱ ص ۱۷۷) باب الزيارة يوم النحر۔

وفي سنن أبي داؤد : « عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم أفاض يوم النحر ثم صلى الظهر بمنى يعني ماجعاً » (ج ۱ ص ۱۷۷) باب الإفاضة في الحج ۔

(۲) صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی حدیث طویل کا یہ جملہ آگے لکھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أفاض إلى البيت فصلى بمكة الظهر » (ج ۱ ص ۱۷۷) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم۔

نیز سنن ابی داؤد میں حضرت جابرؓ کی حدیث طویل کا یہ جملہ « ثم ركب ثم أفاض رسول الله صلي الله عليه وسلم إلى البيت فصلى بمكة الظهر » (ج ۱ ص ۱۷۷) باب حفة حجة النبي صلى الله عليه وسلم۔

(۳) سنن ابی داؤد میں حضرت عائشہؓ کی روایت : « قالت : أفاض رسول الله صلي الله عليه وسلم من آخر يومه حين صلى الظهر ثم رجع إلى منى » (ج ۱ ص ۱۷۷) باب في رمي الجمار

امام حاکم نے مستدرک میں بھی یہ روایت ذکر کی ہے اور کہا ہے : « هذا حديث صحيح على شرط مسلم (بقية حاشية المفحوم) »

بعض نے کہا کہ لیل سے مراد بعد الزوال ہے، لیکن اس تاویل کا بعد ظاہر ہے۔

بعض نے کہا کہ "طواف زیارت" سے مراد فعلی طواف ہے۔ اور ابن حبان کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے اس تاریخ کو دن میں طواف زیارت فرمانے کے بعد اسی رات میں فضلی طواف بھی کیا تھا۔ اور بھی متعدد روایات سے ثابت ہے کہ آپ منیٰ کی راتوں میں بیت اللہ شریف تشریف لیجاتے اور فعلی طواف کرتے تھے۔

لیکن اس توجیہ پر یہ ہشکال ہے کہ فعلی طواف کو طواف زیارت سے تعبیر کرنا بعید معلوم ہوتا ہے۔ احقر کی رائے میں بہتر توجیہ یہ ہے کہ یہاں "اختر" کے معنی "اِذْنٌ بِالْتَاخِيرِ" کے ہیں اور مطلب یہ ہے کہ آپ نے طواف زیارت رات کے وقت کرنے کی اجازت دی، یہ مطلب نہیں ہے

ولم یخرجاہ "حافظ ذہبی نے بھی اس پر سکوت کیا ہے (ج ۱ ص ۱۵۷) طواف الإفاضة ودری الجار۔
صحیح بخاری میں حضرت عائشہ رضی عنہا سے مروی ہے "حججنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فأفضنا یوم النحر" (ج ۱ ص ۱۲۲) باب الزیارة یوم النحر۔ اس روایت سے بھی متبادر ہے کہ تہار مراد ہے ۱۲ مرتب عنہ
(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۔ گویا "لیل" سے "عشی" مراد ہے اور مطلب یہ ہے "آخر طواف الزیارة الإفاضة" اور عشی کا اطلاق اگرچہ راجح قول کے مطابق زوال شمس سے غروب شمس تک کے وقت پر ہوتا ہے لیکن ایک قول کے مطابق زوال شمس سے پہلے کے وقت کو عشی کہا جاتا ہے، (لسان العرب ج ۱۵ ص ۱۵) گویا "لیل" سے "عشی" کے مفہوم کا جز ہے اور "لیل" بول کر ما بعد الزوال مراد لینا جز بول کر گل مراد لینے کے قبیل سے ہے واللہ اعلم ۱۳ مرتب
۲۔ گویا زیارت سے زیارت محض یعنی لغوی زیارت مراد ہے ۴

۳۔ چنانچہ علامہ عینی لکھتے ہیں: "الوجہ الثالث ما ذکرہ ابن حبان من أنه صلی اللہ علیہ وسلم روی جمرۃ العقبة وغرثم تطیب للزیارة ثم أفاض فطاف بالبيت طواف الزیارة ثم رجع إلى منیٰ فصل الظہر بہا والعمرة بالمغرب والعشاء وورقہ رقدة ثم ركب إلى البيت ثانیاً واطاف بہ طوافاً آخر باللیل" عمدہ (ج ۱ ص ۱۰) باب الزیارة یوم النحر ۵ مرتب

۴۔ چنانچہ بیہقی میں روایت ہے "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یزور البیت کل لیلۃ من یالی منیٰ" کذا نقل العینی فی الصحیح (ج ۱ ص ۱۰) باب الزیارة یوم النحر ۱۳ مرتب

۵۔ مذکورہ توجیہ اور ان سے متعلقہ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱ ص ۱۰) اور معارف السنن (ج ۱ ص ۵۳۳) ۴

کہ آپ نے خود رات کے وقت طوافِ زیارت کیا، اس کی دلیل یہ ہے کہ حدیثِ باب حضرت عائشہؓ سے مروی ہے اور سنن ابوداؤد میں خود حضرت عائشہؓ ہی کی ایک دوسری روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے طوافِ زیارت دن کے وقت فرمایا اور ظہر کی نماز تک مکہ میں اذانیٰ، ظاہر ہے کہ اس دوسری روایت کی موجودگی میں حدیثِ باب کا ظاہری مطلب مراد نہیں ہو سکتا کہ بے طوافِ زیارت رات کو کیا ورنہ ایک ہی صحابی کی دو صحیح روایات میں تعارض لازم آئے گا۔ واللہ اعلم

باب ما جاء في نزول الأبطح

عن ابن عمر قال، كان النبي صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر وعثمان بن عفان الأبطح^۱، حدیثِ باب اس بات پر وال ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم منیٰ سے واپسی کے موقع پر

سے علامہ شہاب الدین رحمۃ اللہ علیہ نے بھی یہی توجیہ کی ہے فرماتے ہیں: «معناه جواز تأخير الزيارة مطلقاً إلى

الليل، فتح المليم (ج ۳ ص ۲۸۷) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

کہ یعنی حجنا مع النبي صلى الله عليه وسلم فأفضنا يوم النحر، سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۱۷) باب فی رمی الجمر ۱۲

۱۲ روز النحر میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی نماز تک مکہ میں اذانیٰ یا سنتی میں ۹ اس بارے میں روایات مختلف ہیں جن میں

بعض نے ان میں ظہر کی کوشش کی ہے، بعض نے ترجیح کی صورت اختیار کی ہے اور بعض نے تو یہ کیا ہے، پھر جن

حضرات نے ترجیح دی ہے ان میں سے بعض نے صلوٰۃ یعنی کوراج کہا ہے اور بعض نے صلوٰۃ بجا کر۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۱۷) باب فی رمی الجمر ۱۲

کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱ ص ۱۰) باب الزیارة یوم النحر اور معارف السنن (ج ۲ ص ۲۳۷) نامہ ۱۲

۱۲ کہ الحدیث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲۸۷) باب استحباب نزول المحصب يوم النحر ۱۲

۱۲ شرح اب از مرتب عفا اللہ عنہ

۱۲ الحدیث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲۸۷) باب استحباب نزول المحصب يوم النحر ۱۲

۱۲ ابن ماجہ فی سننہ (ص ۲۸۷) باب نزول المحصب ۱۲

۱۲ الأبطح وكذا البطحاء، والبطيحة: يقال لسيل واسع فيه دقاق الحصى - كذا في معجم اللغة -

وأسهب كالعلم لبطحاء مكة، وهو مسيل واديها هو المحصب، والتصيب: النزول بالمحصب ۱۲

معارف السنن (ص ۲۳۷)

۱۲ معارف السنن (ص ۲۳۷) معارف السنن (ص ۲۳۷) معارف السنن (ص ۲۳۷)

۱۲ معارف السنن (ص ۲۳۷) معارف السنن (ص ۲۳۷) معارف السنن (ص ۲۳۷)

۱۲ معارف السنن (ص ۲۳۷) معارف السنن (ص ۲۳۷) معارف السنن (ص ۲۳۷)

۱۲ معارف السنن (ص ۲۳۷) معارف السنن (ص ۲۳۷) معارف السنن (ص ۲۳۷)

بجلا ہوا یعنی معتب میں نزول فرماتے تھے، حضرت شیخین اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہم کا بھی یہی عمل تھا اور بخاری میں حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہما کے بارے میں بیان فرماتے ہیں: "انہ صلی الظہر والعصر والمغرب والعشاء، وردد رقداً بالمعتب، ثم ركب الى البيت فطاف به" اس بات پر علماء کا اتفاق ہے کہ "تخصیب" یعنی معتب میں اترنا اور وہاں سونا یا رات گزارنا مناسک حج میں سے نہیں ہے، اسی باب میں حضرت ابن عباس کی روایت "ليس التخصيب بشيء" انما هو منزل نزله رسول الله ﷺ کا بھی مطلب ہے۔ یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا وہاں اترنا اتفاقاً اور ترات کے لئے تھا کسی منسک حج کو بجالانے کے لئے نہ تھا، نیز اگلے باب میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے "قالت: انما نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم الا بطح لانه كانت اسمع لخروجي" یعنی ابطل یا معتب میں آپ کا ٹھہرنا اتفاقاً تو اگرچہ نہ تھا لیکن اس کا مقصود محض سفرِ مدینہ میں آسانی پیدا کرنا تھا اس لئے کہ وہ ایسی جگہ تھی کہ وہاں آرام بھی کیا جا سکتا تھا اور وہاں سے مدینہ روانہ ہونا بھی آسان تھا۔

پھر تخصیب اگرچہ منسک حج نہیں لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات شیخین وغیرہ رضی اللہ عنہم کے نسل کی وجہ سے بیشتر ترات کے نزدیک وہ بہ حالِ تحب ہے، اگرچہ بعض حضرات استقباب کے بھی قائل نہیں مثلاً حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا، حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ، عروہ بن الزبیر اور سعید بن جبیر رضی اللہ عنہم۔

حفیہ کے نزدیک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا وہاں اترنا قصد تھا لیکن مقصود سفرِ مدینہ میں صرف آسانی پیدا کرنا ہی نہ تھا بلکہ اللہ لطیف و خبیر کی قدرت کا اظہار مقصود تھا کہ جس وادی میں کفرِ قریش کوئی نمی تھیں اور مؤمنین سے مقاطعہ کیا گیا تھا (یعنی شعب ابی طالب میں) آج ان سب ملاقوں میں اللہ جل شانہ نے مؤمنین کو فاتح بنا کر مشرکین کو مغلوب کر دیا، گویا آپ کا وہاں اترنے سے مقصود تکریمِ نعمت اور تکریمِ نعمت تھا۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ اور حضرت اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ کی روایات میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "نحن نازلون فذا نجعت بني كنانة من" (ج (ص ۱۲۸) باب من صلی العصر يوم النحر بالابلح ۲۷

۱۲۸ حضرت ابوہریرہ کی روایت اس طرح ہے "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين اُتوا فخذوا وركبة (بعد رجوع من منى)؛ منز لنا عند ان شاء الله بنجعت بني كنانة" انہی کی دوسری روایت اس طرح ہے (ماونحاشیہ ص ۲۷)

بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا وادیِ محصب (یعنی خیف بنی کنانہ) میں اترنا قصداً تھا جس کا تقاضا یہ ہے کہ تحصیب کو سنتِ مقصودہ قرار دیا جائے، فلوتو کہ أحد بلا عذر یصیرہ مسیئناً، چنانچہ احناف کے نزدیک وہاں اترنا مسنون ہے، اگرچہ کچھ ہی دیر کے لئے ہو، یا کم از کم کچھ دیر کے لئے وہاں اپنی سواری ہی روک لے۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ما جاء في حج الصبتي

«عن عبد جابر بن عبد الله قال: رفعت امرأة صبياً لها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله، ألهذا حج؟ قال: نعم، ولك أجر.» اس پر ائمہ کا اتفاق ہے کہ بچہ بچ فرض نہیں پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ بچہ اگر حج کرے تو درست ہو جاتا ہے، البتہ علامہ نوویؒ نے امام ابو حنیفہؒ کا یہ مسلک لکھا ہے کہ ان کے نزدیک بچہ کا حج درست نہیں اور اس کا حج کرنا صرت ایک طرح کی مشق ہے اس کے بعد علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: «وهذا الخلاف (بتیہ، صفحہ ۱۱۱ گذشتہ)

فرماتے ہیں: «قال التیہی صلی اللہ علیہ وسلم من التقدير النحر وهو بمنى: نحن نازلون عذراً بخیف بنی کنانہ حیث تقاسموا علی الکفر یعنی بذلک المحصب» صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۱۶) — کتاب المناسک باب نزول النبی صلی اللہ علیہ وسلم مکة۔

حضرت اسامہ بن زیدؓ کی روایت اس طرح ہے، فرماتے ہیں: «قلت: يا رسول الله، أين تنزل عندنا؟ في حنم، قال: وهل ترك لنا عقيل منزلًا ثم قال: نحن نازلون عذراً بخیف بنی کنانہ المحصب حیث قاسمت قريش على الكفر» صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۵۱) کتاب الجهاد، باب إذا أسلم قوم في دار الحرب ولهم مال وأرضون فيهم لهم ۱۲ مرتب

(حاشیہ، صفحہ ۱۱۱)

۱۰ مسئلہ الباب کی تفصیل کے لئے دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۰۷) باب المحصب - معارف السنن (ج ۱ ص ۵۳۵ تا ۵۳۶) نیز دیکھیے ہدایہ مع فتح العتیر (ج ۲ ص ۱۸۰ و ۱۸۱) ۱۳ مرتب

۱۱ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۱۳ الحدیث أخرجه ابن ماجة في سننه (ص ۲۰) باب حج الصبتي ۱۴ م

سید علیہم السلام

لیکن صحیح یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کی طرف عدم صحیح حج کی نسبت درست نہیں اور ان کا مذہب بھی یہی ہے کہ سبھی کاج صحیح ہے اور اس کا احرام منعقد ہو جاتا ہے البتہ اگر وہ محظورات احرام میں سے کسی چیز کا ارتکاب کرے تو سبھی یا دلی کسی پر بھی دم یا فدیہ وغیرہ واجب نہیں۔

پھر اگر سبھی تمیز سے تو وہ خود مناسک حج ادا کرے گا اور اگر غیر تمیز ہے تو دلی نیت، تلبیہ اور دو سفر افعال ہیں اس کی نیابت کرے گا اور احرام کی ابتدا میں اس کے پہلے ہوئے کپڑے، آثار کرازارہ و ردا پہنایا گیا۔

پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ تجھ کا یہ حج نفل ہو گا جس کا ثواب اس کے ولی کو ملیگا اور بالغ ہونے کے بعد اس کو فریضہ حج مستقلاً ادا کرنا ہوگا، البتہ داد و نذر ہونے کے نزدیک اسی حج سے اس کا فریضہ ادا ہو جائیگا اور بلوغ کے بعد مستقلاً اس کے ذمہ یہ واجب نہ ہوگا۔

پھر اگر سبھی نے قبل البلوغ احرام باندھا، پھر طواف کرنے سے پہلے وقوف عرفہ سے پہلے وہ بالغ ہو گیا اور اس نے حج مکمل کر لیا تب بھی حنفیہ کے نزدیک اس کو فریضہ حج مستقلاً ادا کرنا ہوگا جبکہ امام شافعی کے نزدیک اسی حج سے وہ فریضہ سے سبکدوش ہو جائیگا، پھر اگر وہ پچھلا احرام ختم کر دے اور نئے سمرے سے دوبارہ احرام باندھ کر وقوف عرفہ کرے تو حنفیہ کے نزدیک بھی اس کا فریضہ حج ادا ہو جائیگا۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب (بلا ترجمہ)

عن جابر قال: كنا إذا حجنا مع النبي صلى الله عليه وسلم فلكنا نلبى عن السماء،

۱۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (۵: ۱۱۱) باب صحۃ من الصبی وأجر من حج به ۲۱۲
۲۔ علامہ ترمذی لکھتے ہیں: "وهذه النسبة غير صحيحة فقد انفقت كلمات المشايخ للنفية كلهم ببل
كلام الأئمة من محمد بن الحسن الماوراني بلال وابن عابد بن إلى أنه حجة صحيح وإحرامه منعقد"

معادن السنن (۶: ۵۴۶) ۱۲ مرتب

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معادن السنن (۶: ۵۴۶، ۵۴۷) اور عمدۃ القاری (۵: ۱۰ ص ۱۱۱ و ص ۱۱۲)

باب حجة الصبيان ۱۱ مرتب

۴۔ دیکھئے بیسوط شرحی (۲: ۱۱۱ و ۱۱۲) باب المراقبة قبيل باب الذي يفوته الحج ۱۲ مرتب

۵۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۶۔ ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت احقر کو صحیح ستہ میں سے کسی کتاب میں نہ مل سکی البتہ سنی ابن ماجہ میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے: "عن جابر قال: حججنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم معنا النساء والصبيان فلبينا من الصبيان ورمينا عنهم" (مشکوٰۃ) باب الرمي عن الصبيان ۱۲ مرتب

وَنَوْمٍ مِنَ الصَّبِيَّانِ" لہذا ہر حدیثِ باب سے معلوم ہوتا ہے کہ مرد و عورتوں کی جانب سے تلبیہ پڑھ سکتے ہیں حالانکہ اس پر اتفاق ہے کہ مردوں کا عورتوں کی جانب سے تلبیہ پڑھنا درست نہیں اور عورتوں کے لئے ضروری ہے کہ وہ خود تلبیہ پڑھیں۔ البتہ ان کے لئے رفع صوت مکروہ ہے۔

اس لئے حدیثِ باب کا جواب یہ ہے کہ اول تو وہ اشعث بن سوار کی وجہ سے ضعیف ہے، دوسرے اگر یہ حدیث ثابت بھی ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ عورتیں تلبیہ میں رفع صوت نہ کریں گی اس لئے کہ فقہ کا خطر ہے، جہاں تک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان "أَفْضَلُ الْحَجِّ الْعَجَّ وَالشَّيْخَ" (یعنی افضل ترین حج وہ ہے جس میں زور زور سے تلبیہ پڑھا جائے اور خون بہا یا جانے یعنی بکثرت قربانی کی جائے) کا تعلق ہے سو رفع صوت بالتلبیہ کی فضیلت ان کو مرد دل کے رفع صوت بالتلبیہ سے حاصل ہو جائے گی واللہ اعلم (از مرتب مفاہم)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْحَجِّ عَنِ الشَّيْخِ الْكَبِيرِ وَالْمَلِيَّةِ

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ امْرَأَةً مِنْ خَشْعَمٍ قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنْ أَبِي أَدْرَكَتْهُ فَرِيضَةُ اللَّهِ فِي الْحَجِّ وَهُوَ شَيْخٌ كَبِيرٌ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَسْتَرَى عَلَى ظَهْرِ الْبَعِيرِ قَالَ: حَجِّي عَنْهُ" اس باب کے تحت مسند النبیاء فی العبادۃ زیر بحث آتا ہے جس سے متعلقہ اصول بحث پہلے گذر چکی ہے کہ حنفیہ کے نزدیک جو مساجد محض مانی ہیں ان میں نیابت درست ہے جو محض بدنی ہیں ان میں نیابت درست نہیں اور جو عبادت مانی بھی ہوں اور بدنی بھی۔ نتیجہً ان میں مندوباً نیابت درست ہے۔

- ۱۔ حنفیہ کے بڑے بڑے محدثین، من المادۃ - تنزیہ التہذیب (۵۱۷ ص ۱۸۱) و تم مکتبہ (۱۸)
- ۲۔ سنن ترمذی (۵۱۷ ص ۱۸۱) باب ماجاء من فضل التلبیۃ والنویسین ابی ہریرہ (۱۸۱ ص ۱۸۱) باب رفع الصوت بالتلبیۃ ۲
- ۳۔ شرح ابی الزمر تب مفاہم ۱۳
- ۴۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (۱۸۱ ص ۱۸۱) أبواب العرة، باب الحج من لا یستطیع الشہوت علی الرحلة
ومسلم فی صحیحہ (۱۸۱ ص ۱۸۱) باب الحج عن العاجز زمانۃ وھم و نحوھا و اللوات ۲
- ۵۔ دیکھئے درس ترمذی (۱۸۱ ص ۱۸۱) مسند النبیاء فی العبادۃ ۲
- ۶۔ مجزی دینی ستمالی وقت الوت مراد ہے کافی الہدیہ (۱۸۱ ص ۱۸۱) باب الحج عن العجز ۳

لیکن حضرت ابن عمرؓ قاسمؓ اور ابراہیم نخعیؓ فرماتے ہیں لا یصح عن أحد یعنی حج میں نیابت درست نہیں۔

امام مالکؒ اور یثؒ فرماتے ہیں کہ حج میں نیابت درست نہیں البتہ اگر کسی میت پر حج فرض تھا اور وہ اپنی زندگی میں اس فریضہ کو ادا کر سکا تو اس کی طرف سے حج کرنا درست ہے لیکن وہ حج ۳۱ کے فریضہ کے قائم مقام ہوگا، پھر امام مالکؒ کے نزدیک اگر میت نے اپنی جانب سے حج کرنے کی وصیت کی تھی تو اس کی وہ وصیت ثلث مال میں نافذ ہوگی۔

امام شافعیؒ کے نزدیک عند العجز نیابت فی الحج درست ہے، اور اگر میت کے ذمہ میں حج فرض تھا نذر کی وجہ سے اس کے ذمہ میں لازم تھا اب اس کی حیثیت دین کی کسی ہے جس کی اس کی جانب سے ادائیگی ضروری ہے لہذا وہ وصیت کرے یا نہ کرے بہر صورت اس کی جانب سے حج کرنا وارث کے ذمہ لازم ہے خواہ اس نے حج کرانے میں کئی مال خرچ ہو جائے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی عند العجز نیابت فی الحج درست ہے جب کہ اس کے بارے میں ہم اصولی قاعدہ بیان کر چکے ہیں۔

پھر اس میں ان کے نزدیک تفصیل یہ ہے کہ اگر میت کے ذمہ میں حج لازم تھا اور اس نے اپنی جانب سے حج کرانے کی وصیت نہیں کی تو ورثہ کے ذمہ اس کی جانب سے حج کرنا لازم نہ ہوگا اور میت تعویذ فرض اور ترک وصیت کی وجہ سے گنہگار ہوگا، البتہ اگر وصیت کے بغیر ہی کسی وارث یا اجنبی آدمی نے اس کی جانب سے حج کر دیا اس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں: "وَأرجو أن یجزیہ ذلک إن شاء اللہ تعالیٰ"۔

اور اگر میت نے اپنی جانب سے حج کرانے کی وصیت کی تھی تو اس کی وہ وصیت ثلث مال میں نافذ ہوگی، اگر ثلث مال میں اس کے ذمہ میں اس وصیت کو پورا کرنا لازم ہوگا جس کی صورت یہ ہوگی کہ میت کے وطن سے حج بدل کرنے کے لئے کسی کو بھیجا جائیگا، اگر ثلث مال میں وطن سے حج کرنا ممکن نہ ہو تو قیاس کے مطابق تو وصیت باطل ہوگی اس لئے میں میراث جاری ہوگی لیکن اتھنا سمیت کو اس فریضہ سے سبکدوش کرنے کے لئے اس علاقہ سے کسی کو حج بدل کیلئے

۱۔ دیکھئے عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۱۰۷) باب الحج والسنن ذر عن الميت والجد حج عن السیرة ۱۲ مرتب

۲۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۳) باب الحج عن العاجن الخ ۱۲ م

بھیجا جائے گا جہاں سے ثلث مال حج کے لئے کافی ہو جائے۔ واللہ اعلم
(شرح باب از مرتب عفا السنہ)

باب ماجاء في العمرة أو اجبة هي أم لا؟

عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن العسكرة أو اجبة هي ؟
قال: لا ، وإن يعتمروا هو أفضل ، امام شافعي ، امام احمد ، ابو ثور ، ابو عبيد ، سفیان ثوري
اور لوزائي کا مسلک یہ ہے کہ عمرہ واجب ہے ، صحابہ میں سے حضرت ابن عباس اور تابعین کی ایک
جماعت کا یہی مسلک ہے ۔

ذوقانی نے امام مالک کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ وہ سنت مؤکدہ ہے ۔

جہاں تک احناف کا تعلق ہے سو ان میں سے بعض کے نزدیک تو وہ فرض کفایہ ہے چنانچہ محمد
بن الفضل جو مشائخ نجارا میں سے ہیں ان کا یہی مسلک ہے ۔

صاحب بدائع فرماتے ہیں کہ عمرہ ہمارے اصحاب کے نزدیک واجب ہے جیسے صدقہ الفطر ، الحج اور قربان

سہ تفصیل کے لئے دیکھئے بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (ج ۲ ص ۲۱۱ و ۲۱۲) فضلہ و ثقیان بن محمد فوات الحج ۱۴ مرتب

سہ شرح باب از مرتب عفا السنہ ۱۲

سہ الحدیث لم یفرجہ أحد من أصحاب الکتب الستہ غیر الترمذی ۔ قالہ الشیخ محمد فواد عبد الباقی ۔

سنن ترمذی (ج ۳ ص ۳۱۱) رقم الحدیث ۱۳۹

سہ والعمرۃ والعمرة ، الزيارة ، يقال : اعتمر ، أي : زار وقصد ، وقيل : مشتقة من عمارة المسجد الحرام
وشرعاً : زيارة البيت الحرام بشروط مخصوصة مذکورة فی الفقہ ، قالہ البدو والشہاب ۔

سہ والعمرۃ : بضم العين والميم ، وبضم العين وسكون الميم ، وبفتح العين وسكون الميم ، کافی شرح

المہذب (۷-۹) کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۵۵) مرتب

سہ قال مالک : العمرة سنة لا أعلم أحدًا من المسلمين أرخص في تركها ، وحمل قوله عامة الآية

على أن أكد دون الوجوب كما سيأتي في محله ، كذا في أوجز المسالك (ج ۳ ص ۳۱) جامع ماجاء في العمرة ۲

سہ كذا في الأوجز (ج ۳ ص ۳۱) مرتب

سہ بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۲۱۱) فضلہ : وأما العمرة ۱۲

کیسے رائج یہ ہے کہ عمرہ واجب نہیں بلکہ سنت مؤکدہ ہے، مسئلہ کی تفصیل کے لئے اوجز المسائل کی طرف مراجعت کریں۔

پھر حنفیہ کے نزدیک عمرہ زندگی میں ایک مرتبہ سنت مؤکدہ ہے اور کثیر عمرہ مکروہ نہیں بلکہ مستحب ہے، البتہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک پانچ دنوں میں عمرہ مکروہ ہے، یومِ عرفہ، یومِ النحر اور ایامِ تشریق کے تین دن یعنی گیارہویں، بارہویں اور تیرہویں تاریخ میں۔ جبکہ امام ابو یوسف کے نزدیک ان پانچ میں سے یومِ النحر میں تو مکروہ نہیں البتہ بقیہ چار میں مکروہ ہے۔

امام مالک، حسن بصری اور ابن سیرین وغیرہ کے نزدیک سال میں ایک سے زائد عمرہ مکروہ ہے۔

امام شافعی کے نزدیک ایک سال میں کثیر عمرہ میں کوئی حرج نہیں بلکہ مستحب ہے، امام احمد کا مسلک بھی یہی ہے، البتہ ائمہ نے ان کی یہ روایت نقل کی ہے، "إن شاء اعترف كل شهره" واللہ اعلم

باب منہ

عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة" جہود کے نزدیک حدیث باب کا مطلب یہ ہے کہ اشرہ میں عمرہ درست ہے، گویا اہل سنیہ قال ابن عابدین نقلاً عن الجبر: "والظاهر من الرواية السنية، فإن محمداً نقل على أن العمرة تطوع" رد المحتار على الدر المختار (۲ ص ۱۵۱) مطلب فی أحكام العمرة ۲۱۲

کے (۳۵ ص ۲۳۵) جامع ماجاد فی العمرة۔

صاحب اوجز نے اس بحث کے تحت لکھا ہے: "واختلفت فتنة المذاهب في بيان مسائل الأئمة في ذلك، ولعل ذلك لاختلاف الروايات منعم ۱۲ مرتب

کے چنانچہ علامہ شامی در مختار کی عبارت "والعمرة في العمرنة مؤكدة" کے تحت لکھتے ہیں: "أى إذا أتى بها مرة فقد أقام السنة غير مقيد بوقت غير ما ثبت النهي عنها فيه" رد المحتار (۲ ص ۱۵۱) مطلب فی أحكام العمرة ۱۲ مرتب

کے حوالہ بالا ۱۲

۵۔ کذا في العدة (۱ ص ۱۵۱) أبواب العمرة، وجوب العمرة وفضلها ۲۱۲ (باقی حاشیہ کے صفحہ پر)

جاہلیت کے عقیدہ کی تردید مقصود ہے جو یہ کہتے تھے کہ اشہر حج میں عمرہ جائز نہیں۔
اس کا دوسرا مطلب جواز قرآن بیان کیا گیا ہے، گویا عقیدہ بکلام یہ ہے "دخلت أفعال العمرة في أفعال
الحجبة إلى يوم القيامة" یعنی عمرہ کے افعال کو حج کے افعال کے ساتھ ملا کر اس طرح ادا کیا جائے کہ حج
قرآن کی صورت پیدا ہو جائے۔

بعض حضرات نے اس کا یہ مطلب بیان کیا ہے "سقوط العمرة ودخولها في الحج" یعنی عمرہ
واجب نہیں ہے، لیکن علامہ نووی نے اس تاویل کو ضعیف کہا ہے۔
حدیث باب کا ایک مطلب جو لفظ "الحق على العمرة" بیان کیا گیا ہے، علامہ نووی نے اس تاویل کو بھی ضعیف
کہا ہے۔ واللہ اعلم۔ از مرتب معاشدہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

۱۰۵۔ دیکھیے المعنی لابن قدام (۳/۱۱۷) فصل: ولا بأس أن يعتمر في السنة مراراً - اور عمدۃ الفاری
(۱۰۵)۔ وجوب العمرة وفضلها ۱۲ مرتبہ
شہ شریعہ باب از مرتب معاشدہ ۱۳

۱۱۰۔ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (۱۵/۱۵۵) باب في إفراد الحج ۱۲
(حاشیہ صفحہ ۱۱۰)

۱۱۱۔ علامہ نووی فرماتے ہیں: "قال شيخنا، المراد به (أي الحديث) دخول العمرة في الحج، یعنی: أوداهم الحج
بصورة التمتع أو القران"۔ مآثرنا سنن (۶/۱۵۵) ۱۲ مرتبہ

۱۱۲۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (۵/۱۵۵) باب بیان وجوب الإحرام الخ (تقبل باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم)
صاحب فتح الملهم علامہ نووی کے قول "وهذا ضعيف" کے تحت بطور دلیل لکھتے ہیں: "لأنه يقتضى النسخ
بغير دليل"۔ دیکھیے (۳/۱۵۵) ۱۲ مرتبہ

۱۱۳۔ فتح الملهم علی صحیح مسلم (۵/۱۵۵) باب ماجاء في التمتع "كأنه تحت كذا" کے لیے اجماع ۱۲
شہ شریعہ نووی علی صحیح مسلم (۵/۱۵۵)

صاحب فتح الملهم اس مقام پر علامہ نووی نے قول "وهذا أيضا ضعيف" کے تحت لکھے ہیں: "وتعقب بأن سياق
السؤال يعبري بهذا القول، بل الظاهر أن السؤال وقع عن العترة والجواب وقع ما هو أتم من ذلك حتى يتناول
التاويلات المذكورة إلا الثالث وأنه علم - كذا في فتح الباری - دیکھیے فتح الملهم (۳/۱۵۵) ۱۲ مرتبہ
۱۱۴۔ اس باب سے متعلقہ تمام تفصیل شرح نووی علی صحیح مسلم (۵/۱۵۵) باب بیان وجوب الإحرام سے ماخوذ ہے ۱۲

باب ماجاء في العمرة من التعميم

عن عبد الرحمن بن أبي بكر أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر عبد الرحمن بن أبي بكر أن يعمر عايشة من التعميم. اس حدیث سے استدلال کر کے ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ جو شخص تکرہ میں ہو عمرہ کے لئے اس کی میقات تعمیم ہے۔ یعنی مکہ سے تعمیم اگر احرام باندھنا چاہئے۔ جبکہ ایک جماعت اس بات کی قائل ہے کہ اہل مکہ کے لئے عمرہ کی میقات حل ہے خواہ وہ تعمیم ہو یا حل کوئی اور جسرہ۔ ائمہ اربعہ کا یہی مذہب ہے،

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو حضرت عبدالرحمن بن ابی بکرؓ کو یہ حکم دیا تھا کہ حضرت عائشہؓ کو تعمیم سے عمرہ کرادے اس میں تعمیم کو مقرر کرنا اس لئے نہیں تھا کہ اہل مکہ کے لئے میقات عمرہ تعمیم ہی تھیں تھی بلکہ اصل مقصود تو حل ہی تھا لیکن چونکہ تعمیم دوسری حدود حل کے مقابل میں قریب تھی اس لئے آپ نے تعمیم سے عمرہ کرانے کے لئے کہا، اس کی تائید خود حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہوتی ہے "قالت،

له شرع باب از مرتب مفاد الشرح ۱۲

سنة الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (۱۵۱۵) أبواب العمرة، باب عمرة التعميم - ومسلم في صحيحه (۱۵۱۵) باب بيان وجوه الإحرام الخ ۱۷

سنة التعميم : بفتح المشقة وسكون النون وكسر المهملة : مكان معروف خارج مكة وهو على أربعة أميال من مكة الى جهة المدينة ، كما نقله العاظمي ... ودروى العاظمي من طريق عبيد بن عمير قال : إنما سمي التعميم لأن الحبل الذي عن يمينه الداخل يقال له : ناعم ، والذي عن اليسار يقال له : منعم ، والوادي : نعان " فتح الباري (ج ۲ ص ۲۴۳ و ۲۴۴) باب عمرة التعميم ۱۷ مرتب

سنة لیکن اس توہر پر اشارہ ہو سکتا ہے کہ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں : قال المحبت الطبري : التعميم أعم من أدنى الحبل إلى مكة بقليل وليس بطرف الحبل ، بل بينهما نحو من ميل ، ومن أطلق عليه أدنى الحبل فقد جرد - (فتح الباري ۲ ص ۲۴۳ و ۲۴۴) باب عمرة التعميم جس سے معلوم ہو کہ تعمیم "ادنى الحبل" نہیں بلکہ حدود حرم سے تقریباً ایک میل کے فاصلہ پر ہے لہذا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو ادنى الحبل کو چھوڑ کر تعمیم سے عمرہ کرانے کے لئے کہا جاتا ہے اس بات کی دلیل ہے کہ مقصود تعمیم عمرہ کرانا ہے نہ کہ حل سے۔ جیسا کہ پہلے جماعت کا مسلک یہاں ہے۔

لیکن اس کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ ادنى الحبل کے قریب مورد جگہ تعمیم ہی تھی اس لئے آپ نے تعمیم کا ذکر فرمایا، اس کے علاوہ احوط بھی ہے تھا، اس لئے کہ تعمیم پہنچ کر حدود حرم سے باہر نکل آئے ہیں کوئی شک باقی نہیں رہتا۔ بہر حال رائے یہی ہے کہ اہل مکہ کے لئے میقات عمرہ حل ہی ہے اور تعمیم کو قریب کی وجہ سے اختیار کیا گیا، پھر تعمیم ہی اگرچہ ادنى الحبل کے مقابلہ میں دوسرے مکان بقیر جہاں محل کی نسبت سے وہ بہر حال قریب ہے۔ چنانچہ عائشہؓ نے بھی یہی کہا ہے کہ تعمیم کو ادنى الحبل قرار دینا یا بخودا ہے یا دوسری مہات محل کی نسبت سے اس کو ادنى الحبل کہا گیا ہے (دیکھئے فتح ۲ ص ۲۴۳) والله أعلم ۱۷ مرتب مفاد

دخل حتى رسول الله صلى الله عليه وسلم يسرون وأنا أبكي، فقال: ما ذاك؟ قلت: حضرت، قال: فلا تنبكي، اصنعي ما يصنع الحاج، فقدمنا مكة ثم أئيننا متى، ثم غدونا إلى حرفة، ثم رمينا الحبيلا فالتك الأيام، فلما كان يوم النفر ارتحل فتزل الحصبة، قالت: والله، ما نزلها إلا من أحبلى فأما عبد الرحمن بن أبي بكر فقال: إجملت أختك، فأخرجها من الحرم، قالت: والله ما ذكر الجعرانة ولا التنعيم فلتهل بعمرة، فكان أدنانا من الحرم والتنعيم، فأهللت بعمرة الخ^١ اس روایت میں "فكان أدنانا من الحرم والتنعيم" کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ تنعيم کو عمرہ کی خاص میقات ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ اس وجہ سے اختیار کیا گیا تھا کہ دوسری حدود میل کے مقابلے میں حل کی یہ قریب ترین جگہ تھی۔

امام بخاری کے منبع سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ مکہ جس طرح حج کا احرام مکہ ہی سے باندھتا ہے وہ عمرہ کا احرام بھی مکہ ہی سے باندھ دیتا ہے۔
لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ مسلک جمہور امت کے خلاف اور امام بخاری کا تفریب ہے، اور جمہور امت

لن شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۱۳) باب المکی یرید العرة من أين یبغی له أن یمرح بها ۳۱۲
سہ تفسیل کے لئے دیکھئے المغنی لابن قدامة (ج ۳ ص ۲۵۵ ت ۲) باب ذکر المواقیف، مسألة: قال وأهل مكة إذا أرادوا العرة فمن الحل الخ۔ اور طحاوی (ج ۱ ص ۳۱۲) باب المکی یرید العرة الخ۔ اور معارف السنن (ج ۱ ص ۱۱۶) ۲۱۱
اس لئے کہ امام بخاری نے اپنی صحیح میں ایک باب قائم کیا ہے "باب مہل أهل مكة للحج والعمرة" اور اس کے تحت حضرت ابن عباس کی روایت ذکر کی ہے "قال: إن النبي صلى الله عليه وسلم وقت لأهل المدينة ذا الحليفة ولأهل الشام الجحفة ولأهل نجد قرن المنازل ولأهل اليمن يلمه من لهن ولمن أتى عليهن من غيرهن ممن أراد الحج والعمرة ومن كان دون ذلك فمن حيث أشتأحت أهل مكة من مكة" (ص ۱۵)

علامہ رحمہ اللہ اس کے تحت لکھتے ہیں: "إنما عرضه بيان مهل أهل مكة، ولهذا اترجم بقوله باب مهل أهل مكة للحج والعمرة وحمل الشاهد قوله "حتى أهل مكة من مكة" كما ذكرنا، وهذا ابتغاه يدل على أن مهله هو مكة سواء كان الحج أو العمرة، ولكن مهل أهل مكة للعمرة الحل كما سيجمع بيانه" عمدة القاري (ج ۱ ص ۱۱۶) ۲۱۱
کہ چنانچہ علامہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں، "وبالجملة انفتحت الأئمة والأمة على ميقات إحرار المعمر من أهل مكة الحل دون الحرم، وقد أقاض ابن قدامة في التذليل عليه فقهاً ورواية، فإذن الجماري تقرؤم في الأمة بجواز إحرار أهل مكة من مكة ومن جمل ما استدل على الخروج إلى الحل بأن يفتق نوع سفره للتمتع - والله أعلم
معارف السنن (ج ۱ ص ۱۱۶) ۲۱۱

کا یہی مسلک ہے کہ کسی حج کا احرام اگرچہ مکہ سے باندھ لیا گیا لیکن عمرہ کا احرام اس کے لئے حل سے باندھنا
 ضروری ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللذعنہ)

باب ما جاء في عمرة رجب

عن عروة قال : سئل ابن عمر في أي شهر اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟

فقال : في رجب ، فقالت عائشة : ما اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا وهو معه -
 تعنى ابن عمر - وما اعتمر في شهر رجب قط . اس روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے رجب میں
 عمرہ کرنے سے متعلق حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عمرؓ کے بیان متعارض ہیں ، حضرت عائشہؓ کی جانب سے
 عمرہ رجب کا انکار ہے اور حضرت ابن عمرؓ کی جانب سے عمرہ رجب کا اثبات ، اسی باب میں حضرت
 ابن عمرؓ ہی کی اگلی روایت سے بھی عمرہ رجب کا اثبات ہو رہا ہے " عن مجاهد عن ابن عمر ان النبي
 صلى الله عليه وسلم اعتمر أربعاً إحداهن في رجب "

لیکن یہ تعارض بخاری کی روایت سے دور ہو جاتا ہے " عن مجاهد قال : دخلت أنا وعروة
 بن الزبير المسجد فإذا عبد الله بن عمر جالس إلى حجرة عائشة ، وإذا أناس يصلون في المسجد
 صلوة الضحى ، قال : فأسألناه عن صلوة الضحى ، فقال : بدعة ، ثم قال له : كره اعتمر النبي صلى الله

عليه كما في المدنى لابن قدامة (۳ ج ۳ ص ۲۲۴) باب ذكر المواقيت ۱۲

سلكه شرع باب از مرتب ۱۲

سلكه الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (۱۵ ج ۲۳۵ ص ۲۳۹) أبواب العمرة ، باب كم اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم
 ومسلم في صحيحه (۱ ج ۱ ص ۱۲) باب بيان عدد عمر النبي صلى الله عليه وسلم وزمانتهن .

سلكه لفظ " رجب " کے منصرف اور غیر منصرف ہونے میں اختلاف ہے ، دونوں ہی قول ہیں ، خواہ کسی بھی قول کو ترجیح
 حاصل ہو ، اس مقام پر بہر حال لفظ " رجب " منصرف ہے ، اس لئے کہ اگر غیر منصرف ہونے کے قول کو ترجیح دیکھتے ہیں
 " إذا نكروا منصرف " کے قاعدہ سے یہاں منصرف ہوگا ، البتہ ترجمہ الباب میں غیر منصرف پڑھنے کی گنجائش ہے . دیکھیے

معارف السنن (۶ ج ۲ ص ۵۳۲) ۱۲ مرتب

سلكه الظاهر أنها لم تثبت عنده ، فلذلك أطلق عليها البدعة ، وقيل : أراد أنها من البدع المستحقة
 كما قال عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه في صلاة التراويح : " نعمت البدعة هذه " وقيل : أراد أن إظهارها في المسجد
 والاجتماع لها هو البدعة لأن نفس تلك الصلاة بدعة وهذا هو الأوجه " كذا في العمدة (۱ ج ۱ ص ۱۰) باب
 كره اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

علیہ وسلم؟ قال: أربع، إحداهن في رجب، فلهذا أن شرت عليه، قال: وسمعتان ما شئت
 أقر المؤمنين في الحجرة فقال عمرو: يا أمّنا، يا أمّ المؤمنين، ألا تسمعين ما يقول أبو عبد الرحمن؟
 قالت: ما يقول؟ قال: يقول: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتمر أربع عمرات إحداهن
 في رجب، قالت: يرحم الله أبا عبد الرحمن، ما اعتمر عمرة إلا وهو شاهده، وما اعتمر في
 رجب قط. «اور مسلم کی روایت میں اس قسم میں یہ الفاظ بھی مروی ہیں: «ابن عمر صبح نما
 قال لا ولا نعم، سکتے»، اس کے تحت شرح میں علامہ زبیدی لکھتے ہیں: «قال العلماء: هذا يدل
 على أنه اشتبه عليه أو نسى أو شك ولهذا سكت عن الإنكار على عائشة ومراجعتها
 بالكلام» لہذا یہ بات متعین ہو جاتی ہے کہ اس بارے میں حضرت عائشہؓ ہی کا بیان صحیح ہے یعنی نبی
 کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے رجب میں کوئی عمرہ نہیں کیا۔ واللہ اعلم
 (از مرتبہ معاشقہ)

باب ما جاء في عمرة رمضان

عن أمّ مفضل عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: عمرة في رمضان تعدل
 حجة. «حدیث باب سے یہ وہم نہ کیا جائے کہ آدمی جب رمضان میں عمرہ کرے تو جو کہ وہ عمرہ
 لہ امی ابن عمر رضی اللہ عنہ ۳۲

۱۲ صحیح بخاری (۱۵/۲۳۵) ابواب العمرة، باب کہ اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ م
 ۱۳ صحیح مسلم (۱۵/۱۵۸) باب بیان عدد عمرات النبي صلى الله عليه وسلم و زمانہن ۱۳ م
 ۱۴ شرح اب از مرتبہ معاشقہ ۱۳

۱۵ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (۱۵/۲۳۵) باب العمرة

سنن اب داؤد میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں «أنا تعدل حجة من يعني عمرة
 في رمضان» (۱۵/۲۳۵) اور مسلم میں حضرت ابن عباسؓ ہی کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں «فعمرة في رمضان
 تقضى حجة أو حجة معي» (۱۵/۲۳۵) باب فضل العمرة في رمضان۔ نیز مجمل طبرانی کبیر میں حضرت انسؓ کی روایت
 سے مروی ہے «أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: عمرة في رمضان كحجة من (قال الهيثمي) رواه
 الطبراني في الكبير وفيه هلال من أنس وهو ضعيف» مجمع الزوائد (۱۵/۳۳۵) باب العمرة في رمضان ۱۴ مرتب
 ۱۶ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ عمرہ رمضان سے متعلقہ قرآن حضرت ام مفضلؓ کے (واقی حاشیہ) کے صفحہ ۱۶

حج کے برابر ہوگا اس لئے اس پر حج فرض نہ ہوگا اور وہ اس فریضہ سے سبکدوش ہو جائے گا کیونکہ اس پر اجماع ہے کہ وہ عمرہ اس کے حجۃ الاسلام کے قائم مقام نہ ہوگا اگرچہ اسے حج کی فضیلت حاصل ہو جائے گی

واللہ اعلم

(از مرتب معفا اللہ عنہ)

باب ماجاء فی الذی یہتل بالحج فیکسر أو یعرج

یہ اور اگلا باب دونوں مسئلہ احصار سے متعلق ہیں۔

احصار حنفیہ کے نزدیک ہر اس حاجس سے متحقق ہو جاتا ہے جو مضیٰ الی بیت اللہ سے مانع ہو، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت ابن عباسؓ، عطار بن ابی رباح، ابراہیم نخعیؓ اور سفیان ثوریؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔ بہر حال مرض وغیرہ سے حنفیہ کے نزدیک احصار متحقق ہونا ہے، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام سحنیؒ کے نزدیک احصار صرف عدو سے متحقق ہوتا ہے مرض سے نہیں، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور لیث بن سعدؓ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

(یعنی، حاشیہ ص ۱۱۷ گذشتہ)

سوال کے جواب میں ارشاد فرمایا، بعض سے معلوم ہوتا ہے ام شیم کے سوال کے جواب میں، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ ام یومؓ یا ام طلحؓ یا ام سنان انصار کے جواب میں ارشاد فرمایا، بعض میں امرأۃ سبہ کا ذکر ہے بہر حال یہ کم سے کم جاہل متقل و اتقا ہی جن کے جواب میں آپ نے یہ ارشاد فرمایا کما حقہ الحب الطبری۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۵۷۷) ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۲۷)

سہ چنانچہ ملازمین سمجھتے ہیں؛ ۱۵) اجماع علی عدم قیامہا مقامہا۔ وقال ابن خزیمہ: وإن الشئ یشبه بالشئ ویجعل عدلہ إذا أشبهہ فی بعض المعانی لاجمعہا لأن العرة لا یقتضی ہافزئ الحج ولا النذر۔ وقال ابن الجوزی: فیہ أن شئ اب العمل یزید بن یادة شرف الوقت کما یزید بحضور القلب وغلوص القصد

واضح رہے کہ بعض حضرات نے اس فضیلت کو ان صورتوں کے ساتھ مخصوص قرار دیا۔ دیکھئے عمدۃ القاری

(ج ۱۰ ص ۱۰۷) باب عمرۃ فی رمضان ۱۲ مرتب

۱۶) تفصیل مذاہب کے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۱۰۷) أبواب المحصر وجزاء الصید ۱۲ مرتب

ما لکیر و شاعریہ وغیرہ کا استدلال و ایتذالہ و العتوۃ بیہ فان اخصر تقرأ فمأ استیسر
 مِنَ الْقَدْمِ ہے کہ یہ آیت ستر میں صلیح حدیسیہ کے موقع پر نازل ہوئی تھی بلکہ وقت کا احصاء
 بالعدو ہمیشہ آیاتاً معلوم ہو کہ احصاء و رد کے ساتھ خاص ہے۔

جہاں تک خفیہ کے مذہب کا تعلق ہے وہ لفظ، روایت اور درایت بر اعتبار سے راجح ہے۔
 لفظ اس لئے کہ بیشتر علمائے لغت کے نزدیک لفظ "احصاء" حقیقتہً جنس بالمرض کیلئے
 استعمال ہوتا ہے اور جنس بالعدو کے لئے "حصر" کا لفظ استعمال ہوتا ہے، چنانچہ علمائے لغت
 میں سے ابو عبیدہ، ابن قتیبہ اور ثعلب و زجاج وغیرہ نے اسکی تصریح کی ہے۔

۱۔ اور جب صحیح و عمرو کرنا ہو تو اس صحیح و عمرو کو اللہ کے واسطے پورا پورا ادا کرو، پھر اگر کسی دشمن یا مرض کا وجہ
 سے روک دے جاؤ تو قربانی کا جانور جو کچھ میسر ہو (ذبح کرو) سورہ بقرہ آیت مثلًا ۱۲ - مرتب
 ہے دیکھئے تفسیر ابن کثیر (ج ۱ ص ۱۱۱) الأمر بالحب والعدو تحت قوله تعالى : فَإِنْ أُخْضِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ
 مِنَ الْقَدْمِ ۱۲ م

۲۔ امام راز نے لفظ "احصاء" پر تفسیر کا کیا ہے وہ فرماتے ہیں: "أما لفظ الإحصاء فقد اختلفوا فيه على ثلاثة أوزان:
 الأول: وهو اختيار أبو عبيدة وابن السكيت والزجاج وابن قتيبة وأكثر أهل اللغة أنه مختص بالمرض
 قال ابن السكيت: يقال: أحصره المرض إذا منه من السفر، وقال ثعلب وفتح الكلام: أحصر بالمرض وحصر بالعدو
 والقول الثاني: أن لفظ الإحصاء يفيد الجنس النوع سواء كان بسبب العدو أو بسبب المرض وهو قول الغراء.
 والقول الثالث: أنه مختص بالنوع الحاصل من جهة العدو، وهو قول الشافعي رضي الله عنه وهو المروي عن
 ابن عباس وابن عمر فإنما قالوا: أحصر الإحصاء العدو، وأكثر أهل اللغة يردون هذا القول على الشافعي رضي الله
 عنه، وفائدة هذا البحث تطهير مسألة فقهية، وهي أنهم اتفقوا على أن حكم الإحصاء عند جنس العدو ثابت
 وهل يثبت بسبب المرض وسواء الموانع؟ قال أبو حنيفة رضي الله عنه: يثبت، وقال الشافعي لا يثبت، ومجتهد
 أبي حنيفة ظاهرة على مذهب أهل اللغة، وذلك لأن أهل اللغة رجحان، أحدهما: الذين قالوا: إحصاء
 مختص بالجنس الحاصل بسبب المرض فقط، وهل هذا المذهب تكون له الآية نفسها بحيث في أن إحصاء للمرض
 يفيد هذا الحكم، والثاني: الذين قالوا: الإحصاء لطلق الجنس سواء كان حاسماً بسبب المرض أو بسبب العدو،
 وعلى هذا القول مجتهد أبي حنيفة تكون ظاهرة أيضاً، لأن الله تعالى أمهل الحكم على متى الإحصاء فوجب أن يكون
 الحكم ثابتاً عند حصول الإحصاء سواء حصل بالعدو أو بالمرض. وأما على القول الثالث، وهو أن الإحصاء لاسم
 النوع الحاصل بالعدو، فهذا القول باطل باتفاق أهل اللغة، وبتقدير ثبوتها فمن تفسير المرض على العدو بما مع
 دفع المجرى، وهذا قياس على ظاهره، فهذا اتفق يردون أبو حنيفة رضي الله عنه وهو ظاهر قوي."

دیکھئے التفسیر الکبیر ہزاری (ج ۵ ص ۱۱۱) مثلًا تحت قوله تعالى : فَإِنْ أُخْضِرْتُمْ ۱۲ مرتباً مانادہ

روایت حدیث باب کی وجہ سے راجح ہے " عن حکمة قال ، حدثنی الحجاج بن عمرو قال ، قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : من کسر أو عرج فقد حل ، وعلیہ حجۃ آخری فذکرت ذلک لابی صریرة و ابن عباس ، فقال صدق ^۱ " یہ روایت صراحتاً اس پر دلالت کر رہی ہے کہ اِحصارِ عدو کے ساتھ خاص نہیں اور کسر و عرج (اسی طرح مرض سے) بھی ثابت ہو جاتا ہے۔

اور درایتِ اس سے راجح ہے کہ جو علت اِحصارِ بالعدو میں پائی جاتی ہے وہی اِحصارِ بالمرض میں بھی پائی جاتی ہے اس لئے کہ دونوں ہی مانع عن الحج ہیں ، فینبغی ان یکون حکمہما سواء۔

جہاں تک آیت " فَإِنْ أَحْصَيْتُمْ مِمَّا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْیِ " کا تعلق ہے سو وہ اگرچہ غزوة حدیبیہ ہی کے موقع پر نازل ہوئی تھی لیکن اول تو " العبرة لعوم اللفظ لا لخصوص السبب " کے قاعدہ سے اس کے حکم کو عدو کے ساتھ مضموم نہیں کیا جاسکتا ، دوسرے باری تعالیٰ نے یہاں لفظ " اِحصار " استعمال کر کے اس طرف اشارہ فرمایا ہے کہ آیت کا سبب نزول اگرچہ اِحصارِ بالعدو کا واقعہ ہے لیکن اِحصارِ بالمرض بھی یہ حکم ہے۔

پھر حنفیہ کے نزدیک اِحصار کا حکم یہ ہے کہ محصر ایک ہدیٰ حرم بھیجے اور ایک وقت طے کرنے کے اس وقت وہ ہدیٰ حرم میں ذبح کر دی جائے پھر جب وہ وقت آجائے تو حلال ہو جائے ، حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت عبداللہ بن عباس کا بھی یہی مسلک ہے۔ اگر وہ حرم میں ہدیٰ کے ذبح کرانے کا انتظام نہ کر سکے تو اب اس کے لئے حلال ہونا نہیں۔ پھر حلال ہونے کی صورت میں اس بر صلتی وغیرہ نہیں ذنہ قد ذهب عن اللسک حله ، البتہ امام ابو یوسف فرماتے ہیں وہ حلق کرانے لگا اور اگر نہ کر لے تو اس پر کچھ واجب نہیں۔ پھر چونکہ حنفیہ کے نزدیک محصر کا مضموم عام ہے خواہ محصر بالعدو ہو یا بالمرض اس لئے ہدیٰ کے حرم میں ذبح کئے جانے کی صورت میں حلال ہونے کی نصت دونوں ہی کے لئے ہوگی۔

لیکن مالکیہ ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک چونکہ صرف محصر بالعدو کا اعتبار ہے اس لئے حلال ہونے کی نصت صرف اسی کو حاصل ہوگی ، محصر بالمرض کو حاصل نہ ہوگی اور حلال ہونے کی صورت میں ان حضرات کے نزدیک ہدیٰ کو حرم بھیجنا ضروری نہیں بلکہ ہدیٰ کا اسی جگہ ذبح کیا جانا کافی ہے جہاں اِحصار متحقق ہوا ہے ، پھر ان حضرات کے نزدیک حلال ہونے کی صورت میں حلق یا قصر بھی کرانے لگا۔

۱۔ یہ روایت امام ترمذی کے علاوہ امام ابو داؤد اور امام ابن ماجہ نے بھی ذکر کی ہے ، دیکھئے سنن ابی داؤد (۵/۱۵۱ ص ۱۵۱)

باب الإحصار اور سنن ابن ماجہ (۱۱۱۱) باب المحصر عام

۲۔ حلق یا قصر کے بارے میں امام شافعی کے دو قول ہیں ، ایک ، کہ یا در صلا بل کے مطابق کیا جائے ، دوسرا ، امام ابو حنیفہ کے مطابق ، یعنی حلق یا قصر ضروری نہیں۔ کوئی انیالیہ مع الأحکام القرآن (العرون بالفرضی) (ج ۲ ص ۲۳۱) للشیخ الاسلامیہ تحت قولہ قال : ولا یغنی عنہ و وسکتہ حتی یصلہم اللہ من جملہ ۳ مرتب

جہاں تک محصر بالمزین کا تعلق ہے سو وہ ان حضرات کے نزدیک طواف بیت اللہ کے بغیر حلال نہیں ہو سکتا البتہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک وہ اشتراط کی صورت میں حلال ہو سکتا ہے، اشتراط کی تفصیل اگلے باب کے تحت آ رہی ہے۔

قولہ ابوعلیہ حجة أخرى "محصر کے حق میں اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ اس کے ذمہ اس حج اور عمرہ کی قضا واجب ہے یا نہیں؟
حنفیہ کے نزدیک محصر اگر دم و ذبح کر کے حلال ہو جائے تو اس پر اس کی قضا واجب ہے، امام احمد کی ایک روایت بھی یہی ہے۔

لیکن شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک قضا واجب نہیں، امام احمد کی دوسری روایت اسی کے مطابق ہے۔ ان حضرات کا کہنا ہے کہ قرآن کریم نے وجوب قضا کا ذکر نہیں فرمایا ہے۔
ہماری دلیل حدیث باب کا مذکورہ جملہ ہے "وعلیہ حجة أخرى" اس کے علاوہ حنفیہ کی ایک اور دلیل یہ بھی ہے کہ آپ نے حدیث میں عمرہ کی قضا آئندہ سال فرمائی تھی۔

جہاں تک قرآن کریم میں عدم ذکر قضا کا تعلق ہے سو عدم ذکر عدم وجوب کو مستلزم نہیں لکھا ہوا ظاہر واللہ اعلم

۱۔ احصار کے حکم سے متعلقہ مذکورہ تمام تفصیل مہارنا السنی (۶۵-۷۵) سے ماخوذ ہے ۱۳ مرتب

۲۔ تفصیل کے لئے دیکھئے الجامع لأحكام الفرائض القرطبی (۲۵۲-۲۵۳) المسئلة السابعة تحت قول تعالیٰ: فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فِدَاءً اسْتَيْسِرَ مِنْكُمْ يَوْمَ الْهَدْيِ ۱۳

۳۔ ابراہیم نخعی، مجاہد، شعبی اور دیگر کامی یہی مسلک ہے۔ عالم السنن اللطافی فی ذیل المنصر لاندزی (ج ۲ ص ۲۸) بالحصار ۳
۴۔ چنانچہ مرداوی "إيضاح" میں لکھتے ہیں "وعنه: عليه القضاء كالغرض وهو المذهب، قال في الغرر: والمذهب لزوم قضاء القتل، وجزءه المرفق وصاحب الجبیز، وقال الزركشي، هذه الرواية أخصها عند الأصحاب"۔

(۲۵ ص ۲) باب الفوات والإحصار إن كان فرطاً وجب عليه القضاء ۱۳ مرتب

۵۔ حوازی بالا۔ واضح رہے کہ مذکورہ اختلاف فقہی حج یا عمرہ کے بارے میں ہے جہاں تک حج فرض کا تعلق ہے احصار کی وجہ سے وہ کسی کے نزدیک ساتہ نہیں ہوگا چنانچہ اس مقام پر بلا مہر مرداوی لکھتے ہیں "إن كان فرضاً وجب عليه القضاء بلا نزاع" ۴۰

۶۔ لکھ بلفظ اطلاقاً ہے "فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فِدَاءً اسْتَيْسِرَ مِنْكُمْ يَوْمَ الْهَدْيِ" ۱۳

۷۔ تفسیر زہبی (۲۵ ص ۳) ۱۳

باب ماجاء في الاشتراط في الحج

عرب ابن عباس أن ضباعة بنت الزبير أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله إني أريد الحج فما شرطه؟ قال: فصد، قالت: كيف أقول؟ قال: قولي: لبنيك اللهم لبنيك، لبنيك تجلي من الأرض حيث تحبسني «جيسا کہ ہم پچھلے باب میں ذکر کر چکے ہیں کہ شافعی مالکیہ اور خاں بلر کے نزدیک محصر بالمرض طواف بیت اللہ کے بغیر حلال نہیں ہو سکتا۔

پہلے حضرات میں سے شافعیہ، خاں بلر اور امام اسحق کے نزدیک اگر اس آدمی نے تلبیہ عند الاحرام کے وقت اشتراط کر لیا تھا تو وہ حلال ہو سکتا ہے، اشتراط کا مطلب یہ ہے کہ تلبیہ کے ساتھ یوں کہے "لبنيك اللهم لبنيك، محلى من الارض تحبسني" یعنی جس مقام پر مجھے کوئی مرض یا عذر پیش آجائے تو احرام سے نکلنے کا مجھے اختیار ہو گا۔

امام ابو حنیفہ، امام مالک، سفیان ثوری کے نزدیک اشتراط کا اعتبار نہیں ہے، امام شافعی کا قول بیید گمگم ہی ہے۔

پھر چونکہ امام مالک کے نزدیک نہ تو اشتراط معتبر ہے اور نہ احصار بالمرض کا اعتبار ہے اس لئے حلال ہونے کی صورت صرف طواف بیت اللہ ہے لیکن امام ابو حنیفہ کے نزدیک چونکہ احصار بالمرض کا اعتبار ہے الحدیث أخرجه مسلم في حقيقته (۵۱۷۱) باب جواز اشتراط اللعمر المتحل بعد المرض ونحوه — والنسائي في سننه (۲۵۰ ص ۲۵) باب الاشتراط في الحج، وباب كيف يقول إذا شرط — وأبو داود في سننه (۵۱۷۱ ص ۲۵) باب الاشتراط في الحج — وابن ماجه في سننه (۵۱۷۱ ص ۲۵) باب الشرط في الحج ۱۲ م

۱۳ م دیکھئے عمدة القاری (۵۱۷۱ ص ۲۵) باب الإحصار في الحج، وفيه: قيل هو قول جمهور العصاة والناجين ومن بعدهم قال به عن الخطاب ومحمد بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود وعمار بن ياسر وعائشة وأرسلة وجماعة من التابعين ۱۲ مرتب مفاہد منہ

۱۴ م پھر اشتراط ظاہر ہے کہ نزدیک واجب، امام احمد اور شافعی کے نزدیک جائز ہے۔ ۱۵ م الزبالا ۳ مرتب ۱۶ م دیکھئے عمدة القاری (۲۰ ص ۲۵) کتاب النكاح، باب الألفاظ في الدين۔ وفيه: روى ذلك عن ابن عمر وعائشة وهو قول الضمى والحكم وطاوس وسعيد بن جبيرة۔ علامہ ابن قدام نے امام زہری کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے۔ دیکھئے المنی (۳ ص ۲۵) مسائل: قال: ويشترط فيقول: إن حبس صاحب فمضى حيث حبستني المؤ ۱۲ مرتب ۱۷ م چنانچہ مسلاہ ثوری حارث السنن (۶ ص ۲۵) میں لکھتے ہیں:

"ويذكر النووي في شرح الهدى (۸: ۳۱۰) ما يظهر منه أن الشافعي في كتاب المناسك قصد للجدید عد ما القول بصحة الإشتراط وأنه لا يتحلل، ولكن البيهقي ومن بعده يلزمون إمامهم قولهم بالاشتراط ۱۲ مرتب

تھے اور اگر کوئی شخص راستہ میں بیمار ہو جائے تو بھی پڑی بھیج کر حلال ہو سکتے ہیں، اس لئے ان کے نزدیک اشتراط بلا فائدہ ہے غیر معتبر ہے۔

تاکلیف اشتراط کا استدلال حضرت ضباع بنت الزبیر کی حدیث باب سے ہے جبکہ حنفیہ وغیرہ کا استدلال لفظ باب میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے ہے "انہ کان یتکلم بالاشتراط فی الحج، و یقول: ائیس حسبکم سنة نبیکم صلی اللہ علیہ وسلم" اور بخاری میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "کان ابن عمر یقول: ائیس حسبکم سنة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان حبس احدکم عن الحج فطاف بالبيت وبالمنى والعروة ثم حل من كل شیء حتی یحج عامًا قابلاً فیہدی أو یصوم ان لم یجدہ لله یأ"۔

جہاں تک حضرت ضباع بنت الزبیرؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کا جواب حنفیہ کی جانب سے یہ دیا جاتا ہے کہ یہ ان کی خصوصیت تھی، یا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود اشتراط کو معتبر قرار دینا نہ تھا بلکہ حضرت ضباعؓ کا اطمینان خاطر مقصود تھا۔ یعنی حضرت ضباعؓ کو یہ دہم ہو رہا تھا کہ بیماری کی صورت میں میرے لئے حلال ہونا کیسے جائز ہوگا، آپ نے ان کی تشفی خاطر کے لئے طریقہ بتا دیا، حنفیہ کے نزدیک بھی اطمینان قلب کے لئے اشتراط کی گنجائش ہے اور وہ باطل بلا فائدہ اور عبث نہیں اگرچہ

سہ صحیح بخاری (۵۱۵ مسئلہ) باب الإحصار فی الحج۔ سنن دارقطنی میں بھی حضرت ابن عمرؓ کی یہ روایت مروی ہے جس کے ابتدائی الفاظ یہ ہیں "حسبکم سنة نبیکم صلی اللہ علیہ وسلم انہ لم یکن یشترط" (۵۱۵ مسئلہ)۔ کتاب الحج رقم الحدیث ۷۱ - ۱۲ مرتب

۷۱۔ چنانچہ علامہ مبین لکھتے ہیں: "و ذهب بعض التابعین و مالک و أبو حنیفة إلى أنه لا یصح الاشتراط و حلوا الحدیث علی أنه قضیة عین و ان ذلك مخصوص بضعاعة..... قلت: حکى الخطابی ثم الرویان من الشافعیة المخصوص بضعاعة" عمدہ (۱۰۷ مسئلہ) باب الإحصار فی الحج ۱۲ مرتب

۷۲۔ حضرت ضباع بنت الزبیرؓ کی بیماری کا ذکر اگرچہ ترمذی کی حدیث باب میں نہیں ہے لیکن اسی واقعہ کے دوسرے طریق میں ان کے بیمار ہونے کا ذکر ہے مثلاً صحیح مسلم میں حضرت ابن عباسؓ ہی کی روایت میں حضرت ضباعؓ کا یہ ہند ذکر ہے "انی امرت فقلبت" (۳۸۵۱) باب جواز اشتراط العمرة و التصلل بعد المرض و غيره) اور صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ کی روایت میں حضرت ضباعؓ کے یہ الفاظ مروی ہیں "والله لا أجد فی إلا وجعة" (۲۷۵۱) کتاب المنکاح، باب الأضلاع

فی الدین) ۱۲ مرتب

اصولی طور پر وہ اس لئے غیر معتبر ہے کہ اس سے کوئی فائدہ مستقل حاصل نہیں ہوتا۔ اگرچہ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اشترط ہے ایک شائدہ جدیدہ بھی حاصل ہو جائے وہ یہ کہ عدم اشترط کی صورت میں اگر وہ بیمار ہو جائے تو حلال ہونے کے لئے ہدیٰ بھجوانا لازم ہے اور اشترط کی صورت میں ہدیٰ ذبح کئے بغیر بھی حلال ہو سکتا ہے بلکہ

فائدہ حضرت ضباط کی حدیث باب امام بخاری رمتہ اللہ علیہ نے اپنی صحیح میں کتاب الحج کے بجائے کتاب النکاح باب الاکفار فی الدین، میں ذکر کی ہے اس مناسبت سے کہ وہاں حدیث کے آخر میں یہ جملہ بھی ہے "وکانت تحت المتداد بن الأسود" اس بنا پر بعض حضرات کو اس ایک صحیح بخاری میں ہونے کا علم نہیں

لہ علامہ سیر احمد ثمان رمتہ اللہ علیہ فتح المبین (۳/۳۵۲)، باب جواز اشترط الحرم العقل بعد المرض ونحوہ) میں لکھتے ہیں :
 "وقال شيخنا المعهود قدس الله روحه: معنى إنكار الاشتراط عند الحنفية أنه لا تأشير له في جواز العقل، فإن الإحصار عند عدم تحقق بالمرض أيضاً، ولو لم يشترط، ومع ذلك لا نسألم أن الاشتراط ميث، فإن العيث مالا فائدة فيه أصلاً، والفائدة لا تخسرفي تغية الأحكام، فيحصل أن يكون الإرشاد إلى الاشتراط لتسليته نفسها وتكين قلبها، وإزالة ما كان يمتلئ في صدرها من عروض أحوال تمنعها عن إتمام ما أحرمت به، فإن المؤمن الميثب إذا عزع على عمل من الأعمال الحسنة عز ما حازها رفاقاً معتماً وشرع فيه من غير تردد وتعلم، ثم يرضى له في خلائه من الموانع التي توقعه عن إكمالها شق عليه فستدُّه بالغاية ولو لعذر بل لأمر شرعي كمالا يفضى عمل من تأمل في قصة المدببية وأساديت فمن العجج إلى العرة بجلان ما إذا شرع الإنسان في عمل وصحرت بتعليق إتمامه على شرط واستحضر من الابتداء أنه في خيرة من خله وتركه حسب ما يتفق له فكان له يلتزمه، فهذا الاشبهة أنه لا يتضيق لتركه ولا يتعجز لرفضه إن ألجئ إليه لعارض يمنعه من إتمامه، فالاشتراط في الإحرام من أول الأمر يهون عليه شأنه ويستهل عليه أمره، وهذه فائدة عظيمة للاشترط لاسيما في حق من يتوهم لحوق العرائق وحصول الإحصار فكيف يصح القول بكون الاشتراط باطلاً لافائده فيه على فقد جواز العقل من الإحرام من غير اشترط؟ والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب وهو الخوفن لإصابة الحق في كل باب ۱۴ مرتب

۱۴ مرتب چنانچہ علامہ ابن تيمية لکھتے ہیں، "ومن أبي حنيفة أن الاشتراط يفيد سقوط الدم، فأما العقل فهو ثابت عندة بكل إحصار" المعنى (۳/۳۵۲) مسألة، قال، ويشترط الخوة علامہ سبزوئی لکھتے ہیں، "وهو على هذه الرواية، الاشتراط نافذ عند أبي حنيفة، ولم يكن لغرض مع ما فيه من

تطبيب خاطر الخوة معارف السنن (۲/۵۵۶) ۱۴ مرتب

۱۴ مرتب (۲/۵۵۶) ۱۴ مرتب

ہو سکا، حضرت مولانا جنوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن میں لکھا ہے کہ علامہ عثمانی صاحب علامہ السنن کو بھی یہ حدیث صحیح بخاری میں نہیں ملی

لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس میں حضرت مولانا جنوری قدس سرہ سے تسامح ہوا ہے، درحقیقت علامہ عثمانی نے اعلیٰ السنن میں مراجعہ لکھا ہے "أخرجها البخاری فی کتاب النکاح لاقی الحجج" غالباً حضرت مولانا جنوری رحمۃ اللہ علیہ کی نظر سے ان کا یہ جملہ نہیں گذر سکا۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی المرأة تحيض بعد الإفاضة

عن عائشة أنها قالت ذكرت لرسول الله صلى الله عليه وسلم أن صغية بنت حبيتي حاضت في أيام مني. فقال: أحابستناهي؟ قالوا: إنها قد أفاضت. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا إذا؟ اس باتفاق ہے کہ اگر عورت کو حیض آنے لگے تو اس سے طواف و دواع ساقط ہو جائے، البتہ صحابہ کرام میں سے حضرت عمرؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت ابن عمرؓ کا مسلک یہ تھا کہ اگر عورت حائضہ ہو جائے تو جب طرح اس سے طواف زیارت ساقط نہیں ہوتا، اسی طرح طواف و دواع بھی ساقط نہیں ہوتا، لیکن حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت ابن عمرؓ کا اس مسلک سے رجوع ثابت ہے، گو یا حائضہ عورت سے طواف و دواع کا ساقط نہ ہونا صرف حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مسلک ہے اور ان کے نزدیک حائضہ جس طرح طواف زیارت کے لئے پاک ہونے کا انتظار کرے گی، اسی طرح طواف و دواع کے لئے بھی انتظار کرے گی

سہ چنانچہ علامہ جنوری لکھتے ہیں: "وقد حنفی علی کثیر محلہ فی الصحیح لإخراجہ فی غیر محلہ المعروف عند القوم و لم ینکروہ و ادعوا أنه لیس متفقاً علیہ کالشیخ أحمد شاکر والشیخ العثمانی صاحب اعلیٰ السنن و فیہما" دیکھیے معارف السنن (۶۵ ص ۵۸۴) ۱۲ مرتب

سہ اعلیٰ السنن (۱۰ ص ۲۴) باب الاشتراط فی الحجۃ والعمرة ۱۲ م

سہ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۲) باب إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت۔ و مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۵) باب بیان وجوب الإحرام الخ و (ج ۱ ص ۱۲) باب وجوب طواف الوداع و سقوطہ عن الحائض ۱۲ م

سہ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰) باب إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت ۱۲ مرتب

سنن ابی داؤد میں حارث بن عبدالشہر بن اوش کی روایت سے حضرت عمرؓ کا مسلک ثابت ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں: «أتيت عمر بن الخطاب فسألته عن المرأة تطوف بالبيت يوم النحر ثم تحيض قال: ليكن آخر عهد لها بالبيت، قال: فقال الحارث: كذلك أفتاني رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: فقال عمر: أريت عن يديك سألتني عن شيء سألت عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم لكيما أخالف»

لیکن امام طحاوی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حضرت عائشہؓ کی حدیث باب سے منسوخ ہے۔ علامہ خطابی نے حضرت عمرؓ کے مسلک کا یہ محل بیان کیا ہے کہ ان کے نزدیک نضہ سے طوافِ وداع اس وقت ساقط نہیں ہوتا جب وقت میں وسعت اور گنجائش ہو، یعنی اگر اس کے لئے ٹھہرنا ممکن ہوگا تو ٹھہرنا ضروری ہوگا لیکن اگر وقت میں کمی اور سفر کی جلدی ہو تو اس صورت میں ان کے نزدیک بھی حضرت عائشہؓ کی روایت کے مطابق عمل ہوگا۔

بہر حال حضرت عائشہؓ کی حدیث باب اس پر وال ہے کہ حائضہ کے ذمہ سے طوافِ وداع ساقط ہو جاتا ہے اگرچہ طوافِ زیارت ساقط نہیں ہوتا اس لئے کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت صفیہؓ کی حائضہ ہونے کا علم ہوا تو آپ نے فرمایا: «أحببنا اہی» لیکن جب آپ کو بتلایا گیا کہ وہ حیض آنے سے قبل طوافِ اذانہ کر چکی ہیں تو آپ نے فرمایا: «فلا إذا» یعنی «فلا تحببنا حیضنا لئلا نأذت الغرض الذی هو رکن الحج» اگر طوافِ وداع حائضہ کے ذمہ سے ساقط نہ ہوتا تو آپ نے فرمایا: «فلا إذا» نہ فرماتے۔
واللہ اعلم

حدیث باب سے جہاں حائضہ طوافِ وداع کا سقوط معلوم ہوتا ہے وہیں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ طوافِ زیارت اس سے ساقط نہ ہوگا، چنانچہ اگر کسی عورت کو طوافِ زیارت کرنے سے پہلے حیض آنے لگا تو

سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۷) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۱۳

کے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۵۹) باب المرأة تحيض بعد ما طافت للزيارة قبل أن تطوف للصدر. امام طحاوی نے اس مقام پر حضرت عائشہؓ کے علاوہ حضرت ابن عباسؓ، حضرت ام سلمہؓ وغیرہ کی روایات کو بھی ناسخ قرار دیا ہے ۱۳ م

کے معالم السنن للطحاوی فی ذیل المختصر لسنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۱۷۷) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ مرتب

کے المہموزۃ فیہ للاستقمار، اسی: أما نعمنا من التوجہ من مکة فی الوقت الذی اردنا التوجہ فیہ فلنأمنہ صلوات اللہ علیہ وسلم أنها ما طافت طواف الإفاضة، عمدہ (۱۰۵ ص) باب إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت ۱۳ مرتب

اب اس کو رک کر اپنے پاک ہونے کا انتظار کرنا ہوگا اور پاکی کے بعد طوافِ زیارت لازم ہوگا، اس پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے بلکہ ایک مشکل اور اس کا حل ہمارے زمانہ میں جبکہ حجاج کے آنے جانے، ٹھہرنے کی تاریخیں اور اوقات مقرر کئے ہیں اور ویزے کی محدود تاریخیں ہوتی ہیں، کسی حاجی کو ان تاریخوں اور اوقات کے بدلنے کا اختیار نہیں ہوتا، ان حالات میں حیض و نفاس والی عورتیں اپنے زمانہ طہر میں طوافِ زیارت تکریر کی ہوں اور قانونی لحاظ سے ان کے لئے انتظار بھی ممکن نہ ہو تو ایسی صورت میں وہ کیا کریں گی؟ یہ مشکل عورتوں کو بسا اوقات پیش آتی ہے۔

کتابِ حنفیہ میں اس اشکال کا کوئی صریح حل اشترکی نظر سے نہیں گزرا، البتہ علامہ ابن عجمیہ نے اس کا یہ حل بیان کیا ہے کہ ایسی عورت ناپاکی ہی کی حالت میں طواف کرے اور امام ابو حنیفہ کے مسلک کے مطابق دم دیکر اس کی تلاقی کرے۔

سہ و صحیح المغنی (۳/۵ ص ۳۶) مسألة: قال: ثم يزور البيت فيطوف به سبعا الخ ۱۲ م

سہ و صحیح فتاویٰ ابن عجمیہ (۲/۲۶ ص ۲۶) سئل عن امرأة حاضت قبل طواف الإفاضة ولم يكن لها المقام بعد الحاج

هل تطوف أو يلزم مهام الخ

جناح و فرماتے ہیں :

« الحمد لله ، العلماء لهم في الطهارة هل بشرط في صحة الطواف ؟ قولان مشهوران :

أحدهما : أنها شرط وهو مذهب مالك والشافعي و أحمد في إحدى الروايتين .

والثاني : ليست بشرط وهو ما ذهب إليه حنيفة و أحمد في الرواية الأخرى .

فصدد هؤلاء لوطان جنباً أو محدثاً أو حاملاً للفحشاء أجزاء الطواف وعليه دم ، لكن اختلف أصحاب

الحدود هل هذا مطلق في حق المعدور الذي سمي الجنابة ، وأبي حنيفة يجعل الدم بعد نكاح إذا كانت حائضاً أو جنباً ،

فهذه التي لم يمكنها أن تطوف إلا حائضاً أو بالعدو ، فإن الحج واجب عليها ، ولم يقل أحد من العلماء : إن الحائض

يسقط عنها الحج ، وليس من أقوال الشريعة أن تسقط العرائض للمعبر عن بعض ما يجب فيها كما نرى من الطهارة في الصلاة .

فلو أمكنها أن تتميز بمكة حتى تطهر وتطوف وجب ذلك بلا ريب ، فأما إذا لم يمكن فإن أوجب عليها

الرجوع مرة ثانية كان أوجب عليها سفران للحج بلا ذنب لها وهذا بخلاف الشريعة .

شم هي أيضاً لا يمكنها أن تذهب إلا مع الركب ، وحيثها في الشهر كالعادة ، فهذه لا يمكنها أن تطوف

طاهر البتة . (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باب من حج أو اعتمر فليكن آخر عهده بالبیت

عن الحارث بن عید اللہ بن اوس قال، سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول: من حج هذا البیت أو اعتمر فليكن آخر عهده بالبیت، طواف وداع امام مالک، داؤد ظاہری اور ابن اللہ کے نزدیک سنت ہے اور اس کے ترک کچھ واجب نہیں، شوافع کے نزدیک طواف وداع واجب ہے جس کے ترک پر دم لازم ہوتا ہے احناف کے نزدیک وہ آفاقی پر واجب ہے، مکی اور میقاتی وغیرہ پر نہیں، السبۃ امام ابو یوسف فرماتے ہیں « أحب البیت أن یطون العکس لئلا ینتقم المناسک »

قولہ « أو اعتمر » معتمر پر طواف وداع واجب نہیں، لیکن حدیث باب میں « من حج هذا البیت أو اعتمر » کے الفاظ نظر ہر اس پر دال ہیں کہ طواف وداع معتمر پر بھی واجب ہے لیکن واقعہ یہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

وأصول الشریعة مبنیة علی أن ما عجز عنه العبد من شروط العبادات یسقط عنه كما لو عجز العبد عن ستر العورة واستقبال القبلة أو تحبب النجاسة وكما لو عجز الطائف أن یطون بدنه راكبا أو لاجدا فإنه یجوز ویطأ به. ومن قال: إنه یجوز لها الطواف بلا طهارة إن كانت غیر معذوبة مع الدم كما یقولہ من یقولہ من أصحاب أبی حنیفة وأحمد، فقولہم لذلك مع العذر لئلا یؤخرى، وأما الامتنان فإن فعله یحسن كما اقتضت الحائض والنفساء للإحرام. واللہ أعلم. ۱۳ مرتب عقائد

(حاشیہ صفحہ ۱۳)

سہ الحدیث أخرجه أبو داؤد فی سننہ (۱۵۱ ص ۲۲) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۳ م

سہ کذا نقل النووی مذهب الشافعی، أنظر شرحه علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۲) باب وجوب طواف الوداع وسقوطه عن الحائض. وقال ابن قدامة فی المغنی (۳ ص ۳۵)، مسألة: قال: فإذا أتت حائضتہ لم یخرج حتی یروج البیت)؛ وقال الشافعی فی قولہ: « لا یجوز بترک شیء لأنہ یسقط عن الحائض فلم یکن واجبا لطلوف القدح » ولأنه کتفیه البیت أشبه طواف القدح ۱۳ مرتب

سہ مذاہب کے لئے دیکھیے صفحہ ۱۰ ص ۱۰) باب طواف الوداع ۱۳ مرتب
سہ چنانچہ مولانا محمد امین حضرت عرفان کے اثر لایصدورق احد من الحاج حتی یطون بالبیت، فإن آخر النساء الطواف بالبیت « (ص ۱۲، باب العمد) سے معلوم ہوتا ہے کہ طواف وداع یعنی طواف وداع صرف عورتوں پر واجب ہے، جن کو صاحب املاہ السنن لکھتے ہیں « قلت، قولہ: « لا یصدورق احد من الحاج » دلیل علی اختصاصہ بہذا الطواف ولا یجب علی العتمہ » املاہ السنن (ص ۱۰ ص ۱۰) باب وجوب طواف الوداع علی اہل الافاق ۱۳ مرتب

ہے کہ حدیث باب میں "أواعصر" کے الفاظ کی زیادتی محتاج بن ارطاة کا فقرہ ہے، ورنہ سنن ابی داؤد میں بھی یہ روایت آئی ہے اور اس میں ثمرہ کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

قولہ: فلیکن آخر عہدہء بالبت " اس سے امام مالک، امام شافعی اور امام احمد نے اس پر استدلال کیا ہے کہ طوافِ وداع کے لئے ضروری ہے کہ وہ سفر کے بالکل آخری مرحلہ پر ہو، لہذا اگر کسی نے وداع کی نیت سے طواف کیا پھر وہ مکہ میں ٹھہر گیا یا تجارت اور دوسرے کاموں میں مشغول ہو گیا تو اس کے ذمہ نہیں لازم ہے کہ طوافِ وداع کا اعادہ کرے جبکہ امام ابوحنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ اس پر اعادہ واجب نہیں ہے البتہ مستحب ہے۔ والقرآن اعلم۔

۱۔ عجاج بن ارطاة - یفتح الهمزة - ابن قس - بن حبیبة الغنی - أبو رطاة الکوفی القاضی أحد الفقہاء، صدوق کثیر الظلم والتلبس، من السابعة - تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۱۵۸ رقم ۱۳۵) ۱۲ مرتب

۲۔ دیکھیے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۵۸) باب المعائن تخرج بعد الإفاضة ۱۲ م

۳۔ دیکھیے المغنی (ج ۳ ص ۳۵۸) مسألة قال: فإن ودع واشتغل في تجارة عاد فودع

علامہ عینی لکھتے ہیں، "واختلفوا فيمن ودع ثم بدال في شراء حرام فودع، فقال عطاء: يعيد حتى يكون آخر

عهد الطواف بالبيت ونحوه قال الثوري والشافعي وأحمد وأبو ثور، وقال مالك لأبأس أن يشتري بعض

حرام حبه وطعامه في السوق ولا يثنى عليه وإن أقام يوماً أو نحو أعاد، وقال أبو حنيفة: لو ودع وأقام شهراً

أو أكثر أجزاء ولا إعادة عليه " عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰۵) باب طواف الوداع ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ شیخ ابن ہائم نفع القیریر (ج ۲ ص ۱۵۸) وھذہ فروع تتعلق بالطواف میں لکھتے ہیں: "نعم روی عن

أبي حنيفة رحمه الله عنه إذا طاف للصدقة ثم أقام في العشاء قال: أحب أن يطوف طوافاً آخر كي لا يكون

بين طوافه ونفره حائل، لكن هذا على وجه الاستحباب تحصيلاً لمفهوم الاسم عقيب ما أضيف إليه،

وليس ذلك بحتم، إذ لا يستغفر في العرن تأخير السفر عن الوداع بل قد يكون ذلك، والحاصل أن المستحب

فيه أن يوقع عند الزيادة السفر " ۱۲ مرتب

۵۔ علامہ عینی عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰۵) باب طواف الوداع میں لکھتے ہیں:

"قال مالك) ومن آخر طواف الوداع ونحوه وليربط، إن كان قريباً رجع فطاق، وإن لم يرج

فلا شيء عليه، وقال عطاء والثوري وأبو حنيفة والشافعي في أظهر قوليه وأحمد وأبو ثور: إن

كان قريباً رجع فطاق وإن تباعد مضى وأهراق دماً - (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

فقال له عمر: خررت من يديك، سمعت هذا من رسول الله ﷺ
 ولما ضربنا به «خررت من يديك» كما قلت «سقطت بسبب فعل يديك» يعني توليته فعل
 کی وجہ سے ہلاک ہو جائے اور گر جائے۔ یا حکم کے صیغہ کے ساتھ یہ مطلب ہے کہ میں تو تیری حرکت کی وجہ
 سے ہلاک و شرمسار ہی ہو جاتا۔ یہ روایت یہاں مختصراً آئی ہے۔ اس کی تفصیل سنن ابی داؤد کی اس
 روایت میں ہے جو ہم ویچے بھی ذکر کر چکے ہیں یعنی «عن الحارث بن عبد اللہ بن اوس قال: أتيت
 عمر بن الخطاب فهاثته من المرأة تطوف بالبيت يوم النحر ثم تحيض، قال: ليكن آخر عهدنا
 بالبيت، قال: فقال الحارث: كذلك أثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: فقال عمر:
 أربت عن يديك سألتني عن شئ سألت عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم لكيما أخالف به»
 حضرت عمر فاروقؓ حضرت حارث بن عبد اللہ بن اوسؓ کو اس لئے ناراض ہونے لگا کہ انہوں نے حضرت
 عمرؓ سے پہلے مسئلہ دریافت کیا پھر اسی مسئلہ کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فتویٰ ذکر کر دیا، اس
 میں اس بات کا امکان تھا کہ حضرت عمرؓ کا بیان کردہ مسئلہ حدیث کے خلاف ہو جاتا جس سے نبی کریم صلی اللہ
 علیہ وسلم کی حدیث کی مخالفت لازم آتی، اس لئے حضرت عمرؓ کا منشا یہ تھا کہ جب تم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم
 سے یہ مسئلہ دریافت کر چکے تو اب میرے سے فتویٰ پوچھنے کے بجائے روایت میرے سامنے ذکر کر دینی
 چاہئے تھی تاکہ حدیث کی مخالفت کا ادنیٰ امکان باقی نہ رہتا۔ واللہ اعلم

باب ماجاء أن القارن يطوف طوافاً واحداً

عن عجا بر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرن الحج والعمرة، فطافهما طوافاً واحداً، یہ

گذشتہ صفحہ کا بقیہ، حاشیہ

ولتختلفوا في حد القرب فروي أن عمر رضي الله عنه رد رجلاً من مزار الظهران لم يكن ووجع وبين مزار الظهران
 ومحلة ثمانية عشر ميلاً، وعند أبي حنيفة يردج ما العريخ المراقية، وعند الشافعي يرجع من مسافة لا تقصر
 فيها الصلاة، وعند الثوري يرجع ما العريخ من الحرم ۳ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۲۲۱)

۱۔ قولہ: «خررت من يديك» أي سقطت من أجل مكره يصيب يديك من قطع أو وجع. وقيل
 كناية عن الغجل، يقال: خررت عن يدي، أي تخجلت، وسياق الحديث يدل عليه، وقيل: أي سقطت إلى
 الأرض من سبب يديك، أي من جنابها، كذا في جميع جواهر اللغة (ج ۲ ص ۲۵۲) مادة «خرر» ۱۲ مرتب
 ۲۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۵۲) باب الحائض تنجز بعد الإفاضة ۱۳ م
 ۳۔ الحديث أخرجه الشافعي في سننهم (ج ۲ ص ۳۱) طواف القرآن ۱۳ م

مسئلہ بھی محرکۃ الآمار مسائل میں سے ہے کہ قارن کے ذمہ کتنے طواف ہیں ؟
 حنفیہ کے نزدیک قارن پر چار طواف ہوتے ہیں، سب سے پہلے طوافِ عمرہ جس کے بعد سعی بھی
 ہوتی ہے، دو سے طوافِ قدم جو سنت ہے، تیسرے طوافِ افاضہ یا طوافِ زیارت جو مکہ مکرمہ میں ہے
 اس کے بعد حج کی سعی بھی ہوتی ہے بشرطیکہ طوافِ قدم کے ساتھ نہ کی ہو، چوتھے طوافِ وداع جو
 واجب ہے اللہ جانے وغیرہ سے ساقط ہو سکتا ہے کہا جاتا ہے۔

ان چار طوافوں میں سے حنفیہ کے نزدیک ایک طواف تم کرنے کی گنجائش ہے اور وہ اس طرح کہ
 طوافِ عمرہ ہی میں طوافِ قدم کی نیت کر لے تو الگ طوافِ قدم کرنے کی ضرورت نہ ہوگی
 اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ مسجد میں داخل ہونے کے بعد سنتوں یا فرض میں تہیۃ السجود کی نیت کر لی جائے
 اس کے برخلاف ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قارن پر کل تین طواف واجب ہیں طوافِ قدم ،
 طوافِ زیارت اور طوافِ وداع، طوافِ عمرہ قارن کو مستقلاً نہیں کرنا پڑتا بلکہ طوافِ افاضہ میں اس کا
 داخل ہو جاتا ہے۔

۱۔ ان چاروں طوافوں کی تفصیل کے لئے دیکھیے کتاب الملبسوط للشمس الدینی السرخسی (ج ۴ ص ۲۳۵) باب الطواف ۲۲
 ۲۔ مکافی الہدایہ (۱۵ ص ۲۵۵) باب القرآن ۱۴

۳۔ مکافی الملبسوط للشمس (ج ۴ ص ۲۳۵) وفیہ : وقال مالك رحمه الله تعالى : هو واجبٌ ، ورجعه لئلا يدل ۲
 ۴۔ مکافی الہدایہ (۱۵ ص ۲۵۵) باب الإحرام ۱۲

۵۔ اس سے تعلقہ تفصیل ہم پچھلے باب میں ذکر کر چکے ہیں ۱۲

۶۔ فی شرح : باب ما جاء في المرأة تحيض بعد الإفاضة ۱۲

۷۔ چنانچہ قاضی ثناء اللہ ربانی نے اپنی تفسیر مغربی میں لکھے ہیں : قلت : وذلك الطواف والسعي كان لعمرته وكفاها
 عن طواف القدوم ولحجته " دیکھیے (۱۵ ص ۲۳۵) بعد تمار آیہ " وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ الْحَقِّ "

۸۔ امام غلامی کے کلام سے بھی اس طرف اشارہ ملتا ہے دیکھیے شرح صحاح الآثار (۱۵ ص ۲۳۵) باب القارن کم علیہ
 من الطواف لعمرته ولحجته ۱۲ مرتب

۹۔ جیسا کہ مسئلہ نمبر ۱۲۵۱ میں بیان کیا گیا ہے مثلاً دیکھیے رد المحتار علی الدر المختار (ج ۱ ص ۲۵۴) مطلب فی
 تحیۃ المسجد ۱۲ مرتب

۱۰۔ دیکھیے صوفی السنن (۶۵ ص ۲۵۰) المغنی (۳ ص ۲۶۶) مسأله قال : وليس في عمل القارن زيادة على
 عمل الفردان سبب دیکھیے حایہ (۱۵ ص ۲۵۵) باب القرآن ۱۲ مرتب

فقہاء کے اس اختلاف کو ان الفاظ میں تعبیر کیا جاتا ہے "عند الأئمة الثلاثة يطوف القارن طوافاً واحداً یعنی طواف الزیارة فقط و بجزئیہ ذلک الطواف من طواف العمرة وعند الحنفية يطوف طوافين یعنی طوافاً واحداً للعمرة وآخر للحج وهو طواف الزیارة"

حنفیہ کا مسلک حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، امام شعبیؒ، ابن شبرہؒ اور ابن ابی سنیلؒ سے منقول ہے۔

دلائل احناف | حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :

① مسند ابی حنیفہ میں حضرت سہیل بن عبد کے بارے میں مروی ہے کہ ان سے حضرت عمرؓ نے پوچھا "صنعت ماذا؟" اس پر انہوں نے جواب دیا: بمضیت فطنت طوافاً للعمرة وسعیاً سعياً لعرفی، ثم عدت مثل ذلك ثم بقیة حراماً أصنع كما يصنع الحاج حتى إذا قضیت آخر نسکی "اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: "هذیت لسنة نبيك محمد صلى الله عليه وسلم" وبمثله أخرج ابن حزم في ^{مجموع} صحلی

سلفہ علامہ ابن قدامہ المغنی (۳/۳۵۶) میں لکھتے ہیں: "المشهور عند ان القارن بين الحج والعمرة لا يلزمه من العمل الا ما يلزم الفرد، وأنه يجوز له طواف واحد وسعي واحد لحجه و عمرته، نعم عليه في رواية جماعة من أصحابه، وهذا قول ابن عمر وجابر بن عبد الله، وبه قال عطاء وطاؤس وبجاهد ومالك والشافعي والبخاري وأبو ثور وابن المنذر۔"

علامہ حینی نے حضرت جسر بن علیؒ کا مسلک بھی بیان کیا ہے، عمدہ (۱/۹۵) میں لکھا: باب کیف تهلل الحائض والنفساء۔ معارف السنن (۲/۶۷) میں حضرت عائشہؓ کا بھی یہاں مسلک نقل کیا گیا ہے ۱۲ مرتب

سلفہ چنانچہ علامہ حینیؒ لکھتے ہیں: "وقال مجاهد (مواہب) كما سلك معهن حضرت عائشہؓ في الثلاثة في مكة مطايعاً وربعين في حنيفة من مطايع النجاشية، وجابر بن زيد وشريح القاسمي والشعبي ومحمد بن علي بن حسين والغضبي والافزاعي والشوري والاسود بن يزيد والحسن بن حي ومحمد بن سلمة ومحمد بن سليمان والحكم بن عيينة وزيد بن مالك وابن شبرمة وابن أبي شيلى وأبو حنيفة وأصحابه، لا بد للقارن من طوافين وسعيين وحكى ذلك عن عمرو بن عثمان وأبي عبد الله الحسن والحسين وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم، وهو رواية عن أحمد، وهو رواية عن أحمد، عمدة القاري (۱/۹۵) مسئلة) باب كيف تهلل الحائض والنفساء ۱۲ مرتب مني منہ

۳ دیکھیے مسند ابی حنیفہ مع شرح لعل القاری (مسئلہ ۱۲)، طبع دار الکتب العلمیہ بیروت ۵۰۰ کلمہ) حدیث الحج۔

حضرت سہیلؒ کی ایک روایت میں یہ الفاظ آتے ہیں "صنعت ماذا یا سبی؟" قال: هللت (لعل الصحيح) أهللت) یا أتمم المئسرين بالحج والعمرة فلما قدمت مكة وعلقت بالبيت وعلقت بين الصفا والمروة لعرفي شر رجعت حراماً ثم هللت بالبيت وبين الصفا والمروة لحجتي، ثم أتت حراماً حتى كان يوم النحر فأهزت دماً لمعتي ثم أهللت قال: ضرب صر على ظهري وقال: هكيت لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم"

(ذاتی ماسیہ ص ۱۰۰)

اس حدیث کی اصل نسائی میں بھی موجود ہے البتہ اس میں دو طوافوں اور دو سعی کا ذکر نہیں ہے۔ اس پر زیادہ سے زیادہ یہی اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ ابراہیم نخعی کا نسائی بن حنفیہ اور حضرت عمرؓ کسی سے بھی سماع ثابت نہیں ہے۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ ابراہیم نخعی کے مرسلین محمد ثمالی کے نزدیک مقبول ہیں، چنانچہ حافظ ابن عبدالبرؒ "تہذیب" میں امام العسقلانی سے نقل کرتے ہیں: "قال: قلت لابن ابراهيم: إذا حدثني حديثاً فأسنده، فقال: إذا قلت من عبد الله يعني ابن مسعود فاعلم أنه عن غير واحد وإذا سميت لك أحدًا فهو الذي سميت" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابراہیم نخعی کی مرسلین ان کی سند سے بھی زیادہ قوی ہیں، چنانچہ خود حافظ ابن عبدالبر فرماتے ہیں: "في هذا الخبر ما يدل أن مرسلين إبراهيم النخعي أقوى من مسانيدنا" بلکہ انہوں نے ایک ضابطہ بھی بیان فرمایا ہے "كل (بغير حاشية صفحه گذشتہ)

اور ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں "ثم صنعت ماذا؟ قال: لما قدمت مكة طفت طوافاً لعمرق، ثم سميت بين الصفا والمروة لعمرق، ثم عدت فطفت بالبيت الحرام حتى سميت بين الصفا والمروة لحجتي، قال: ثم صنعت ماذا؟ قال: أقت حراماً لم يحل لي من حروطى من مظهرات حتى إذا كان يوم النحر عجت بالستير من الهدى شاة، قال: فغضب عمر على كفه ثم قال: هذيت لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم، دیکھئے سنن ابی حنيفة (صفحہ ۱۱۱) ۱۳ مرتب

کے (۵، ۱۱۱) الدلیل علی أن الفارق بين الحج والعمرة بجزية طران واحد التو۔ طبع مدرستہ دارالحدیث ۱۳ مرتب (حاشیہ صفحہ ۱۱۱)

سے دیکھئے (۲۵ صفحہ ۱۱۱) القرآن۔ مکسنہ الی وادو میں بھی موجود ہے (۱۱ صفحہ ۱) باب فی القرآن۔ نیز دیکھئے سنن ابن ابی شیبہ (۱۱۱) باب من قرن الحج والعمرة ۱۳ مرتب

سے چنانچہ ابن ابی حاتم اپنے والد سے نقل کرتے ہیں "لعلین ابراہیم النخعی أحدًا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم إلا عاقفته ولم يسمع منها شيئاً، فإنه دخل عليها وهو صغير، وأدرك أنها ولم يسمع منه"

کتاب المرسلین لابن ابی حاتم (۱۱۱) باب الألف ۱۲ مرتب

کے (۱۱۱ صفحہ ۱۱۱) باب بیان التالیس ۱۳ م

کے حوالہ بالا۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ کبھی بن حنفیہ فرماتے ہیں "مرسلین ابراہیم أحب الی من مرسلین الشعبی،

وهذا لئلا من عین بن عیین، أيضاً: أعجب إلی من مرسلات سائر من عبد الله والقاسم وسعيد بن المسيب" اؤ

نام اؤ، ابراہیم نخعی کے مرسلین کے بارے میں فرماتے ہیں "لا بأس بها" دیکھئے "تدریج الراوی (۱۱ صفحہ ۱۱) النور

التاسع المرسل ۱۳ مرتب

من عرفت أنه لا يأخذ إلا من ثقة فتدليبه ومرسله مقبول، فمراسيل سعيد بن المسيب ومحمد بن سيرين وإبراهيم النخعي عندهم صحاح»

② امام نسائی نے اپنی سنن کبریٰ میں سنن علیؑ کے تحت روایت ذکر کی ہے «من حماد بن عبد الرحمن الأنصاری عن إبراهيم بن محمد بن الحنفية قال: طفت مع أبي - وقد جمع بين الحج والعمرة - فطاف لهما طوافين وسعى لهما سبعين، وحدثني أن علياً فعل ذلك وقد حدثه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك»

اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس میں ایک راوی حماد بن عبد الرحمن انصاری ہیں جو ضعیف ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وہ مختلف فیہ راوی ہیں اور بہت سے محدثین نے ان کی توثیق کی ہے، چنانچہ ابن حبان نے ان کو ثقافت میں ذکر کیا ہے، اور حافظ ابن حجر درایہ شام میں اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں «أخرجہ النسائی فی مسندہ علی، ورواہ مؤثقون» لہذا ان کی روایت درجہ حسن سے کم نہیں، اس کے علاوہ حضرت علیؑ کی اس روایت میں یہ متفقہ بھی نہیں چنانچہ امام دارقطنی نے اس کے اور بھی طرق ذکر کئے ہیں جو اس کے لئے مؤید ہیں۔

③ حنفیہ کی تیسری دلیل سنن دارقطنی میں حضرت علیؑ ہی کی ایک اور روایت ہے «حدثنا يوسف بن يعقوب بن اسحاق بن بهلول حدثنا جدی حدثنا إسحاق الأزرق عن الحسن بن عمار عن الحكم عن ابن أبي ليلى عن علي عليه السلام أنه طاف لهما طوافين وسعى لهما سبعين وقال هكذا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صنع»

۱۔ التمهيد لمافی للوطا من المعاني والأسانيد (ج ۱ ص ۱۰۱) باب بیان التذليل ۱۲ مرتب

۲۔ نصب الراية (۳ ص ۱۰۱) باب القرائ ۱۲

۳۔ قال صاحب التفتيح، وحماد هنا ضعفه الأزدي..... قال بعض الحفاظ: هو مجهول، واللفظ من أجله لا يصح» نصب الراية (۳ ص ۱۰۱) باب ۱۲ مرتب

۴۔ نصب الراية (ج ۳ ص ۱۰۱) باب ۱۲ مرتب

۵۔ ص ۲ ص ۱۰۱ رقم (۲۹۰) باب وجوه الإحرام ۱۲

۶۔ دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۰۱، رقم ۱۰۱) باب المواقيت ۱۲ مرتب

۷۔ دارقطنی (ج ۲ ص ۱۰۱، رقم ۱۰۱) باب المواقيت ۱۲

اس روایت میں ابوہریرہ ہیں جو بقول امام دارقطنی ضعیف ہیں۔ لیکن ابن عدی نے ان کے بارے میں فرماتے ہیں "ہو ممن، یکتبہ حدیثہ من الضعفاء" نیز ابن حبان نے ان کو ثقافت میں شمار کیا ہے۔

(۵) حنفیہ کی پانچویں دلیل سنن دارقطنی میں حضرت عمران بن حصین کی روایت ہے: "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم طاف طرفین وسعی سعین"۔

اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس روایت میں محمد بن یحییٰ ازوی کو وہم ہوا ہے ورنہ اصل روایت اس طرح تھی "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قرن الحجر والعمرق"۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ محمد بن یحییٰ ازوی ایک ثقہ راوی ہیں اور ان کی طرف وہم کی نسبت بلا کسی قوی دلیل کے درست نہیں۔ چنانچہ حافظ اردوبئی نے امام دارقطنی کے اعتراض کا مدلل رد کیا ہے، فلیراجع۔

(۶) صحیحی دلیل سنن دارقطنی ہی میں حضرت ابن عمر کی روایت ہے، چنانچہ مجاہدان کے بارے

سے چنانچہ فرماتے ہیں "وأنوردہ ہذا هو عمرو بن زید، ضعیف، سنن دارقطنی (۲۵۱ مکتبہ) باب الواقیت ۱۱۔ کے انکامل فی متعاقبات الرجال (۵۵ مکتبہ) عمرو بن زید، أبوہریرہ کو فی تیسری ۲

تے کہا فی معارف السنن (۶۵ مکتبہ) ۲۴

مکتبہ (۲۵ مکتبہ) رقم مکتبہ ۱۷۰

۵۰ چنانچہ امام دارقطنی لکھتے ہیں "قال الشیخ أبو الحسن (أی الدارقطنی): یقال: إن محمد بن یحییٰ الأزدی حدث بهذا من حفظه، فوهم في متنه، والعمراب بهذا الإسناد، "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قرن الحجر والعمرق" وليس فيه ذكر الطوان ولا السحى، وقد حدث به محمد بن یحییٰ الأزدی على الصواب مراراً، ويقال: إنه رجع من ذكر الطوان والسحى إلى الصواب، وافته المنية، سنن دارقطنی (۲ مکتبہ، رقم مکتبہ ۱۷۰) ۳ مرتب

۵۰ چنانچہ حافظ ابن حجر کے بارے میں "تقریب التہذیب" میں لکھتے ہیں "محمد بن یحییٰ بن عبد القویس بن مہناخ الأزدی البصری، نزيل بنداو، قتل، من كبار الحادیة مشق، مات سنة اثنین وخمسين، أخرجه له أبو داود في القدر، والترمذی وابن ماجہ في سننہما" (۲ مکتبہ، رقم مکتبہ ۱۷۰) ۳ مرتب

۵۰ چنانچہ ابوہریرہ النقی فی ذیل السنن الکبریٰ للبیہقی (۵۵ مکتبہ، باب المنزح والقارن ۱۷۰) میں لکھتا ہے "لم یسبہ (فی) وسمی واحد (۱) میں لکھتے ہیں: "قلت، قوله (أی الدارقطنی): "حدث به من حفظه فوهم" لم یسبہ (فی) أحد من یتمتد علیہ، وكذا قوله (أی الدارقطنی): "و یقال: إنه قد رجع عنه، والظاهر أن السناد أنه سکت عنه، وإذ ذکر هذه الزيادة مرة وسکت عنها مرة لعدم لانتزاع الزيادة، ولو كان في الحديث

علته أخرجه غير هذا الذكر الدارقطنی خلاصاً" ۱۱ مرتب

۵۰ (۲۵ مکتبہ) رقم مکتبہ ۱۷۰، باب الواقیت ۱۱

میں نقل کرتے ہیں " ائد جمع بین حجتہم و عمرتہم معاً، وقال: سبیلہما واحد، قتال: فطاف لہما طوافین وسعی لہما سعیین، وقال: ہکذا مرأتی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صنع کما صنعت "

اس روایت میں حسن بن عمارہ کے سوا کوئی راوی مشہور نہیں اور ان کے بارے میں بھی ہم صحیحہ ذکر کر چکے ہیں کہ ان کی روایت کو کم از کم متابعت اور تائید کے لئے تو ضرور ہی پیش کیا جا سکتا ہے۔ ان روایات کے علاوہ حنفیہ کا استدلال صحابہ کرام کے متعدد آداب سے بھی ہے۔

① کتاب الآثار میں امام محمد نے روایت ذکر کی ہے " أخبرنا أبو حنیفۃ قال:

حدثنا منصور بن المعتمر عن ابراهیم النخعی عن اَبی نصر السلمی عن علی بن اَبی طالب رضی اللہ عنہ قال: إذا أهللت بالحلج والعمرة فظن لہما طوافین واسع لہما سعیین بالصفا والمروة، قال منصور: فلیت جہاداً وھرفتی بطواف واحد لکن قرن، فحدثت بهذا الحدیث، فقال لو صحت سمعت لم أفت إلا بطوافین، وأما بعد الیوم فلا أفتی إلا بہما "

اس پر اعتراض ہو سکتا ہے کہ حافظ ابن حجر اس کے بارے فرماتے ہیں " وفی إسناده (وہ مجہول)۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ راوی مجہول سے ان کی مراد ابو نصر سلمیٰ ہیں، لیکن خود حافظ ابن حجر نے تعجیل المنفۃ اور علامہ سیثی نے کشف الاستار میں نقل کیا ہے کہ ابن خلفون نے ابو نصر سلمیٰ کو ثقات میں ذکر کیا ہے، نیز ان سے ابراہیم نخعی، مالک بن الحارث اور خود ان کے بیٹے روایت کرتے ہیں، لہذا ان کو مجہول کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے جبکہ ان سے تین افراد روایت کر رہے ہیں، نیز

سہ چنانچہ علامہ زبیری اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں " و لیس فیہ من یتہم غیر الحسن بن عمارۃ عندہم ولم ینکن للدارقطنی الکلام فیہ بغیر جرحہ بالحسن بن عمارۃ وغیر اثبات معارضتہ بحدیث الحسن بن عمارۃ نفسه من حدیث ابن عباس مرفوعاً، ولا ریب أن الحدیث یروی روایتین عن صحابین متعاوضتین، والفقہین یختار منہما اجتہاداً و فہماً واحداً منہما " معارف السنن (۶۵: ۶۷) ص ۲۱

سہ کتاب الآثار (۶۷: ۶۸) رقم ۳۲۵ کتاب المناسک، باب القرآن وفضل الإحرام ص ۱۳

سہ الدرایۃ (۲۵: ۲۶) تحت رقم (۳۹۰) باب وجوب الإحرام ص ۱۲

سہ اس لئے کہ ان کے علاوہ تمام روایات بلاشبہ معروف ہیں ص ۱۳

ابن خلفون کا ان کی توثیق کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ مجہول نہیں، اس کے علاوہ منصور بن الحنفیہ کا ان کی حدیث سے استدلال کرنا اور مجاہد کا ان کی روایت کی وجہ سے اپنے مسلک کو ترک کر دینا اس کی دلیل ہے کہ یہ مجہول ہیں نہ ضعیف، پھر عبدالرحمن بن اذینہ نے ان کی متابعت بھی کی ہے اور اس کی سند بھی جید ہے کما مرفی شرح معانی الآثار۔

- ② مصنف ابن ابی شیبہ میں روای ہے "حدیثا ہشیم بن بشر عن منصور بن مزاذان عن الحكم عن زیاد بن مالک أن علیاً وابن مسعود قالوا فی القارن : یطوف طوافین"۔
- ③ مصنف ابن ابی شیبہ ہی میں حضرت حسن بن علیؑ کا اثر مروی ہے " قال : إذا قرئت بین الحج والعمرة قطعت طوافین واسم سعیدین"۔
- ④ عثلیٰ میں ابن حزم نے حضرت حسین بن علیؑ کا اثر بھی ذکر کیا ہے " قال : إذا قرئت بین الحج و

لہ تفصیل کے لئے دیکھیے اعلام السنن (۱۰ ج ۱۰۴، ۱۰۵) باب یطوف القارن طوافین ویسعی سعیدین ۳۱۲ سے (۲۵۴۱) باب القارن کہ علیہ من الطوان لعمرتہم ولحجہم۔ نیز دیکھیے " التمهید لمافی الموطأ من المعانی والأسانید " (۸ ج ۲۳۳) ۱۲ مرتب

۳۱۵ (۴ ۳۳۵) فی القارن من قال یطوف طوافین۔ رقم ۱۱۸۴

علامہ اردوبی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں " ورجال هذا السند ثقات، وزياد بن مالک ذکرہ ابن حبان فی الثقات " الجوزی التتقی فی ذیل السنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۵ مشابہ) باب المفرد والقارن یکفیہما طواف واحد وسی واحد۔

واضح رہے کہ نسب الراہی میں یہ روایت مصنف ابن ابی شیبہ ہی کے حوالے سے "ویسعی سعیدین" کے الفاظ کی زیادتی کے ساتھ نقل کی گئی ہے۔ دیکھیے (۳۳۵) قبیل باب التمتع

حافظ ابی جعفر کی درایہ میں بھی یہ روایت "ویسعی سعیدین" کا زیادتی کے ساتھ منقول ہے، حافظ نے اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد سکوت کیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ روایت ان کے نزدیک کم از کم حسن ہے۔

دیکھیے (ج ۲۵۲) باب وجوه الإحراہ، تحت رقم ۴۹۔ ۱۲ مرتب معنی عند

۳۱۵ ج ۴ ۳۳۵، رقم ۱۱۸۴) فی القارن من قال : یطوف طوافین۔

حافظ نے درایہ میں اس اثر کو بھی ذکر کرنے کے بعد سکوت کیا ہے، دیکھیے (ج ۲۵۲) ۱۲ م

العمرة فقط طوافین واسم سعیدین ۱۰

جہاں تک حضرت جابرؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے سو یہ مضمون حضرت عائشہؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بھی مروی ہے، لیکن ظاہر ہے کہ اس مضمون کی تمام احادیث موقل ہیں اور ان کا ظاہری مفہوم کسی کے نزدیک بھی مراد نہیں، کیونکہ اس پر اتفاق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک طواف نہیں کیا بلکہ تین طواف کئے، اب اللہ ﷻ ثلاثہ تو حدیث باب اور اس جیسے مضمون والی روایات کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ طواف واحد سے مراد طواف زیارت ہے جس میں طوافِ عمرہ کا داخل ہو گیا ہے۔

جبکہ حنفیہ اس کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ اس قسم کی احادیث میں طواف واحد سے مراد طوافِ عمرہ ہے جس میں طوافِ قدم کا داخل ہو گیا ہے حنفیہ کی توجیہ اس لئے راجع ہے کہ اس سے روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے۔

حدیث باب کی ایک توجیہ حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے فرمائی ہے وہ یہ کہ یہاں طواف سے مراد طوافِ تہلیل اور طلب یہ ہے کہ ایسا طواف آپؐ نے ایک ہی کیا جو تہلیل کا سبب بنا ہو اور وہ طوافِ زیارت تھا کیونکہ طوافِ عمرہ کے بعد آپؐ قارن ہونے کی وجہ سے

سلف مقلیٰ یہ اثرہ صحاح بن اربعة عن الفکر بن عمرو بن الاسود عن الحسن بن علی، کے طریق سے ذکر کیا گیا ہے۔ دیکھئے (ج ۱، صفحہ ۱۷۸) الدلیل علی أن القارن بین الحج والعمرة یجزیہ طواف واحد۔

علامہ ابن حزم نے مسین بن علیؓ سے یہ مضمون مرفوعاً بھی نقل کیا ہے، لیکن اس میں بعض روایات محکم فیہ ہیں جبکہ اثر کی سند بھی قابل تحقیق ہے ۱۱ مرتب

سلف چنانچہ صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ کی ایک طویل حدیث میں یہ جملہ بھی مروی ہے «وَأَمَّا الَّذِي جَعَلُوا بَيْنَ الْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ فَإِنَّمَا طَوَافًا وَاحِدًا» دیکھئے (۱۷۸ صفحہ) باب طواف القارن، کتاب التماسک۔ نیز دیکھئے صحیح مسلم (۱۷۸ صفحہ) باب بیان وجوه الإحرام۔

نیز حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں بخاری میں یہ الفاظ آئے ہیں «فَطَوَّافًا طَوَّافًا وَاحِدًا» اور بخاری ہی کی ایک روایت کے دوسرے طریق میں حضرت ابن عمرؓ کا یہ قول بھی مروی ہے «كَذَلِكَ فَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ» (۱۷۸ صفحہ) باب طواف القارن۔ مسلم کی روایت میں بھی اسی قسم کے الفاظ آئے ہیں، دیکھئے (ج ۱، صفحہ ۱۷۸) باب جواز التہلیل بالاحرام الخ ۱۲ مرتب

امیر شہزادہ کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں طوائف و اصحاب کے ساتھ سعی و احکام کا بھی ذکر ہے
 حنفیہ کا استدلال ان دلائل سے بھی ہے جو صحیحے گذر چکی ہیں۔ نیز ان کی ایک توی دلیل قاضی شہزادہ
 صاحب پانی پتی نے یہ بیان فرمائی ہے کہ احادیث صحیحہ اس کے بارے میں متنازع ہیں کہ آپ نے سعی پیدل
 کی یا سوار ہو کر، بعض روایات میں ماشیاً اور بعض میں راكباً وارد ہوئے۔ اس تنازع کو رفع کرنے کی
 کوئی مقبول توجیہ بجز اس کے نہیں کہ آپ نے دو مرتبہ سعی فرمائی ایک ماشیاً اور ایک راكباً۔

صلہ مشافہہ میں حضرت عبد اللہ بن عمر کی مرفوع روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں «من أحرم بالهجر والعرق أجزاء
 طوان واحد و سعی واحد عنهما، حتی یصل منہما جمیعاً» (مشکوٰۃ)

اور سلم میں حضرت جابر کی روایت مروی ہے «لقد یطعن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا أصحابہ بن الصفا
 والرموة إلا طواناً واحداً» (مشکوٰۃ) باب بیان ان سعی لا یتکرر ۱۲ مرتب

سے چنانچہ حنفیہ کے دلائل کے تحت دیکھے جتنی روایات ہم نے ذکر کی ہیں تقریباً سب ہی میں سعیین کا ذکر ہے ۱۲
 سعی ماشیاً کے لئے دیکھے صحیح مسلم میں حضرت جابر کی حدیث طویل کے یہ الفاظ «ثم نزل إلى الرموة حتى انصبت قدماء
 فی بطن الوادی حتی إذا صعدت ماشیاً حتی أتت الرموة» الحدیث (مشکوٰۃ) باب حجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم
 اور سنن نسائی میں دیکھے کثیر بن جابر کی روایت «قال: سألت ابن عمر بنی بن الصفا والرموة، فقال: إن أمش
 فقد رأيت رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم یمشی، وإن أمتع فقد رأيت رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم یسعی»
 (مشکوٰۃ) المعشی بینہما۔ نیز صحیح الزوائد میں دیکھے حبیبہ بنت ابی جبرائیل کی روایت «قالت: رأيت رسول الله صلی اللہ
 علیہ وسلم یطعن بن الصفا والرموة، والناس بین یدیہ وهو یراءہم وهو یسعی حتی أری رکبته من شدة سعی
 یدود به إنارة» (مشکوٰۃ) باب ما جاء فی سعی.

سعی راكب کے لئے دیکھے سنن ابی میں حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت، فرماتے ہیں «طاف النبی صلی اللہ علیہ وسلم
 فی حجة الوداع علی راحلته بالبيت وبين الصفا والرموة ليعراه الناس» (الروایۃ مشکوٰۃ) الطوان بین الصفا و
 الرموة علی الراحلة۔

نیز سعیین اور سعی ماشیاً اور راكباً سے متعلق مزید بحث کے لئے دیکھے المہدایۃ والنہایۃ (۵۵۵ تا ۱۶۵۷) ذکر طوافہ علی اللہ
 بین الصفا والرموة - ۱۲ مرتب معنی

سعی دیکھے التفسیر المرقوم (مشکوٰۃ) معوانہ صلی اللہ علیہ وسلم طواف القدوم والزیارة وسعی سعیین ۱۲
 مرتب معنی

روایت یعنی « لم یطف النبي صلى الله عليه وسلم ولا أصحابه بين الصفا والمرية إلا طوافاً واحداً طوافاً لا حول »
کو ترجیح دی ہے۔ دیکھیے فتح الملہم (ج ۳ صفحہ ۲۵۴) الدلیل علی تعدد السعی علی الطائفین۔

لیکن مسلم کی مذکورہ روایت پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ یہ بخاری شریف میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے معاد میں ہے
جس میں وہ فرماتے ہیں، « أهل المهاجرون والأنصار وأزواج النبي صلى الله عليه وسلم وفجأة الطواف وأهلنا، لما
قدمنا قلنا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اجعلوا إهلاكم بالحج عمرة إلا من قلده الهدى، فلما بال بيت
الصفا والمرية وأتينا النساء ولبسنا الثياب، وقال: من قلده الهدى فإنه لا يجزئ له حتى يبلغ الهدى محلته، بشر
ثم أمرنا عشية التروية أن نهل بالحجر، فإذا فرغنا من المناسك حبنا فلفنا بالهدى. وبالصفا والمرية، فقد تم حجنا
وعلىنا الهدى الخ » (ج ۳ صفحہ ۲۵۴) باب قول الله عز وجل: ذَلِكَ يَمُنُ لَعَنَ كُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الصَّحَابِ الْكِرَامِ
دونوں روایتوں میں تعارض اس طرح ہے کہ حضرت جابرہ کی روایت سے تو معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے
صحابہ پر گرامتے صرف ایک ہی کی، اور صحابہ پر گرامتے میں سے بیشتر حضرت بنتی تھے، جس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ تمتعین نے بھی صرف ایک
مرتبہ سبکی، جبکہ حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ بیشتر صحابہؓ نے دو مرتبہ طواف اور دو مرتبہ سبکی، جیسا کہ
ائمہ اربعہ کا یہی مسلک ہے (الاعتقاد أحمدی فدوایقہ (فتح الملہم ج ۳ صفحہ ۲۵۴) اس لئے دونوں روایات میں تعارض ہو جاتا ہے، اور
حضرت جابرہ کی روایت سبھی کے مسلک کے خلاف ہے اس لئے اس کے تسلی بخش جواب کی ضرورت ہے۔

علامہ عثمانی نے فتح الملہم (ج ۳ صفحہ ۲۵۴) میں اس کی یہ توجیہ کی ہے:

أما رواية أبي الزبير فمتعوه ما عندي بيان وحدة السعي حين قد ومركة أوله وأن النبي صلى الله عليه وسلم
أصحابه كلهم فيها سواء، ولعل الغرض من هذا الكلام دفع ما عسى أن يتوهم من سياق حديث الطويل: « إن الذين
فحصوا الحج بعد ما طافوا وسعوا بإحرام الحج وتلبسوا به ونيتهم خالصاً لا يخالطه شيء كي يجعلوا عمرة؟ وهل كانوا
هأمومين فذلك بالطواف والسعي بنية العمرة ثانياً؟ فأخبرني عن الله سبحانه ما احتاج أحد من أصحابه صلى الله
عليه وسلم إلى تكرار السعي إذا ذات، بل كلهم طافوا بين الصفا والمرية طوافاً واحداً حتى الفاسخين المذكورين،
فصحيح وعلوا فهم بنية الحج قد عده الشاذ من قبيل العمرة مع فقدان نيتها على خلاف القياس، وهذا كله
كان مختصاً بذلك العام كما دل عليه أحاديث أبي دتر وعثمان وبلال بن الحارث رضي الله عنهم -

جس کا حال یہ ہے کہ حضرت جابرہ کا قصود یہ تھا کہ تاری کے لئے ایک طواف یا ایک سبکی کی کتابت کرنا نہیں ہے بلکہ وہ ایک حج کو دو کرنا چاہتا
ہیں، اور یہ کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ پر گرامتے کو جب شیخ ابو الی العزقہ کا حکم دیا تو کسی کو یہ حکم ہو سکتا تھا کہ پہلے طواف اور پہلی سبکی
نیت سے تھی، اب عمرو کے لئے مستقل طواف اور مستقل سبکی کی گئی ہوگی، حضرت جابرہ نے اپنی روایت سے یہ حکم دور کر دیا اور بتلایا کہ وہ پہلا
والطواف اور سبکی کے لئے مطلق ہو گئی اور کسی کو بھی یہ دونوں کام عمرو کے دو بارہ نہیں کرنے پڑے، اگر حج کے لئے بعد میں مستقل
طواف اور سبکی کی گئی۔ والله اعلم ۱۱ رشید شریف

باب ماجاء في المحرمات في إحرامه

عن ابن عباس قال : كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فرأى رجلاً سقط من بعيره ، فوقفن نساءً وهو محرمٌ ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اغسلوه بماء وسدر ، وكفوه في سبيله ، ولا تختروا رأسه ، فإنه يبعث يوم القيامة يهلباً أو يلبتياً . اس حدیث کی بنا پر امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور ظاہریہ اس بات کے قائل ہیں کہ مرنے کے بعد بھی محرم کا احرام باقی رہتا ہے ، چنانچہ جو شخص حالت احرام میں مر جائے تو اس کا سر ڈھکنا اور اس کو خوشبو لگانا جائز نہیں ہے ؛ کیونکہ حدیث باب میں آپ نے سر ڈھکنے سے منع فرمایا ہے ۔

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ وغیرہ کے نزدیک موت سے احرام منقطع ہو جاتا ہے لہذا محرم اگر حالت احرام میں مر جائے تو اس کے ساتھ وہ معاملہ کیا جائیگا جو حلال کے ساتھ کیا جاتا ہے ، چنانچہ اُسے خوشبو لگانا اور اس کا سر ڈھکنا جائز ہیں ۔

سہ لحدیث أخرجا البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۹۹) کتاب الجنائز ، باب الکفن فی ثوبین ، و باب الخمر للیت ، و باب کیف یکن المحرم - (ج ۱ ص ۱۹۹) أبواب العمرة ، باب المحرمات بعرفة ، و باب سنة المحرم إذامات - و مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۹۹) کتاب الحج ، باب ما یفعل بالمحرم إذامات - و النسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۱۹۹) کتاب الجنائز ، باب کیف یکن المحرم إذامات ، و (ج ۱ ص ۱۹۹) کتاب الحج ، غسل المحرم بالسد إذامات « و فی کم یکن المحرم إذامات - و « التهمین أن یحیط المحرم إذامات » و « التهمین أن یحضر وجب المحرم ورأسه إذامات » و « التهمین تخمیر رأس المحرم إذامات » - و ابن ماجہ فی سننہ (ج ۱ ص ۱۹۹)

کتاب المناسک ، باب المحرمات - ۱۲ مرتب
سہ وقص الرجل ، آدمی کی گردن کا ٹوٹ جانا - ۱۲ م

سہ و هو قول عثمان وعلی و ابن عباس وعطاء والثوری - کافی المدة (ج ۱ ص ۱۹۹) کتاب الجنائز باب الکفن فی ثوبین - ۱۲ م

سہ و هو مروی عن عائشة و ابن عمرو طاؤس - عمه (ج ۱ ص ۱۹۹) م ۱۲

ان حضرات کا استدلال حضرت ابوہریرہ کی روایت سے ہے: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْفَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةٍ: إِذَا مَنَ صَدَقَةٌ جَارِيَةٌ أَوْ عِلْمٌ يَنْتَفَعُ بِهِ، أَوْ وَلَدٌ صَالِحٌ يَدْعُوهُ»

نیز ان کا استدلال مؤطا امام مالک میں نافع کی روایت سے ہے: «أَنَّ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو كَفَنَ ابْنَهُ وَقَدْ بَنَى عَبْدُ اللَّهِ وَمَاتَ بِالْحِجْفَةِ مُحْرَمًا، وَقَالَ: لَوْلَا أَنَا حَرَمٌ لَطَيْبُنَا، وَخَتَرَ رَأْسَهُ وَوَجْهَهُ»

ان حضرات کا ایک اور استدلال حضرت ابن عباس کی روایت سے ہے: «قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: خَتَرُوا وَاجِرًا، مَوْتًا كَفَرًا وَلَا تَشْتَبِهُوا بِالْيَهُودِ» أخرجه الدارقطني في سننہ بسند صحیح۔ اس روایت میں «رجوع موتاكم» کے الفاظ عام ہیں جو محرم

سے دیکھتے ہیں مسلم (ج ۲ ص ۲۵۷) کتاب الوصیة، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته — سنن أبي داود (ج ۲ ص ۳۵۵) کتاب الرصایا، باب ما جاء في الصدقة عن الميت — سنن سانی (ج ۲ ص ۳۵۵) کتاب الرصایا، فضل الصدقة عن الميت — اور سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۱) أبواب الأحکام، باب ما جاء في الرقة - ۱۲

۱۳ مؤطا امام مالک (ج ۱ ص ۳۳۳) کتاب الحج، باب تحذیر المحرم وجهة — مؤطا امام محمد میں یہ روایت اس طرح مروی ہے: «أخبرنا مالك، أخبرنا نافع أن ابن عمر كفن ابنه وأقرب بن عبد الله وقد مات محرماً بالحجفة، وخرق رأسه» (ج ۱ ص ۲۳۴) کتاب الحج، باب تكفين المحرم ۱۳ مرتب

۱۴ دیکھئے (ج ۲ ص ۲۹۷، رقم ۲۴۷) کتاب الحج، باب العواقب ۱۲

۱۵ کہ چنانچہ اس روایت کی سند اس طرح ہے: «حدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ نَاعِدُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ صَالِحِ الْأَزْدِيِّ نَاحِفِ بْنِ غِيَاثٍ عَنْ ابْنِ جَرِيحٍ عَنْ عَطَاءِ بْنِ أَبِي عَبَّاسٍ» اس میں عبدالرحمن بن صالح ازدی صدوق ہیں، كما في التقریب (ج ۱ ص ۲۸۷، رقم ۹۷۸) وبقية الإسناد لا يسأل عنه كما نقل عن ابن القطان - انظر التعليق المعنى على الدارقطني (ج ۲ ص ۲۵۷) -

زیر بحث روایت سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۲۹، رقم ۲۵۲۵) میں دو مزید طرق سے مروی ہے، دونوں میں محرم کی تعریف ہے چنانچہ متن کے الفاظ یہ ہیں: «عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم في المحرم موت قال: ختروهم ولا تشبهوا باليهود» لیکن یہ دونوں طریق علی بن عامر کی وجہ سے ضعیف ہیں، لیکن تاہم یہ کہے کہ ان کو بہر حال پیش کیا جا سکتا ہے ۱۷ مرتب

وغیر محرم سب کو شامل ہیں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے، سو اس کی تو یہ حنفیہ و مالکیہ نے یہ کہ ہے کہ یہ اس شخص کی خصوصیت تھی، اس کا ترجمہ یہ ہے کہ آپ نے حدیث باب میں فرمایا ”فَاتَهُ بَعَثَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَهْدَىٰ أَوْ يُلْتَبَىٰ“ وَاللَّهِ أَعْلَمُ

باب ماجاء في المحرم يحلق رأسه في إحرامه، ما عليه؟

عَنْ كَعْبِ بْنِ عَجْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ بِهِ وَهُوَ بِالْحَدِيدِيَّةِ قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَ مَكَّةَ، وَهُوَ مُحْرَمٌ، وَهُوَ يَوْمَئِذٍ قَدْ تَحْتَقَدِرُ، وَالْقَمَلُ يَتَهافتُ عَلَىٰ وَجْهِهِ، فَقَالَ: أَنْتَ ذِيكَ هُوَ أَتَمُّكَ هَذِهِ؟ فَقَالَ: نَعَمْ، فَقَالَ: احْلِقْ! اس رُوَايَتِ سَعْدِ مَعْلُومٌ هُوَ تَوَاسِعُ كَهْنِي كَرِيمٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَالَّذِي رَضِيَ كَعْبُ بْنُ عَجْرَةَ بِرُؤُوسِهِ وَأُورَانِ كِي يَهْ عَالَتِ دَلِيكُ كَرَامُحْرَتِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي أَنْ كِي مُشْكَلِ آسَانِ فَرَأَى- لِيَكُنَّ يَحْجَارِي كِي كِي رُوَايَتِ فِي حَضْرَتِ كَعْبِ بْنِ عَجْرَةَ سَعْدِ مَعْلُومٌ هُوَ ”مَحَلَّتْ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ“ حَسْبُ سَعْدِ مَعْلُومٌ هُوَ تَوَاسِعُ كَهْنِي كَرِيمٍ

لہ حنفیہ نے خصوصیت ”رجل“ کی ایک دلیل یہ بھی بیان کی ہے کہ حدیث باب میں ”فصل بما هو وسد“ کا ذکر ہے باوجودیکہ محرم جی فصل بالمار والسد نہیں کرتا کما فی معارف السنن (۶/۳۳۳) مرتب

کتاب الحدیث اخرجہ البغاری فی صحیحہ (۱۵/۱۳۳) اَبْرَابِ الْعَرَّةِ، بِأَبِ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ يَهْ أَوْ يَمِنُ رَأْسَهُ فَيُذِيهِ مِنْ مَيَاطٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نَسْكِ، وَبَابُ قَوْلِ اللَّهِ: أَوْ صَدَقَةٍ وَهُوَ الْإِعْطَاءُ بِسِتَّةِ مَسَاكِينَ، بِأَبِ الْإِعْطَاءِ فِي الْقَدِيَّةِ نَصْفِ مَاعٍ، وَبَابُ النَّسْكِ شَاةٍ، وَ(۲۵/۵۹۵) وَ(۲۵/۵۹۶) وَ(۲۵/۵۹۷) كِتَابُ الْغَارِزِي بِأَبِ غَزْوَةِ الْحَدِيدِيَّةِ، وَ(۲۵/۳۳۳) كِتَابُ التَّفْسِيرِ، بِأَبِ قَوْلِهِ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ يَهْ أَوْ يَمِنُ رَأْسَهُ - وَ(۲۵/۸۳۳) كِتَابُ الْعَضْلِ، بِأَبِ قَوْلِ الرَّبِيعِ: إِنِّي وَجَعْتُ، أَوْ وَأَرَأْسَهُ أَوْ أَشَدَّ فِي الرَّجْعِ الْإِ - وَ(۲۵/۲۵۵) كِتَابُ الطَّبِّ بِأَبِ الْخَلْقِ مِنَ الْأَذْيِ - وَ(۲۵/۲۵۶) كِتَابُ الْإِيمَانِ وَالنَّذْوَرِ، بِأَبِ كِتَابَاتِ الْإِيمَانِ وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: كَلْفَارَةٌ إِبْرَاهِيمَ عَشْرَةَ مَسَاكِينَ - وَمَسْلَمٌ وَصَحِيحُهُ (۱۵/۳۳۳) كِتَابُ الْحَجِّ، بِأَبِ جِرَازِ حَلْقِ الرَّاسِ لِلْعَوْرَةِ إِذَا كَانَ بِهِ أَذْيًا - وَالنَّسَاءُ فِي سِتَّةِ (۲۵/۲۵۶) كِتَابُ الْمَسْكِ، بِأَبِ الْحَرَمِ يُؤْذِيهِ الْقَمَلُ - وَأَبُوهُ أَوْ فِي سِتَّةِ (۲۵/۲۵۶) كِتَابُ النَّاسِكِ، بِأَبِ فِي الْقَدِيَّةِ - وَابْنُ مَاجَةَ فِي سِتَّةِ (۲۵/۲۵۶)

أَبْوَابِ الْمَسْكِ، بِأَبِ قَدِيَّةِ لِلْحَصْرِ ۳۳

سَلَّمَ صَحِيحُ بَخَارِيِّ (۱۵/۱۳۳) كِتَابُ الْحَجِّ، بِأَبِ الْإِعْطَاءِ فِي الْقَدِيَّةِ مَاعٍ ۴۲

کعب بن عجرہؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اس حال میں پیش کیا گیا تھا کہ جو میں ان پر ریگ ہی تمہیں جس سے بظاہر ایک طرح کا قارض ہو جا تا ہے :

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس قسم کے جزئی اختلافات معمولی حیثیت رکھتے ہیں، دراصل واقعہ کی حیثیت پر اثر انداز نہیں ہوتے، اس قسم کے غیر مقصود جزئی واقعات میں بعض اوقات شقات کو بھی وہم ہو جا تا ہے اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ب اوقات ثقات کی توجہ اصل مضمون کی طرف ہوتی ہے چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "جمہور الرواۃ کا نقل و معنون ہر دوس المعانی لا بحواشیہا بہر حال اس قسم کی جزئیات میں تعدد واقعات پر عمل کرنے کی ضرورت نہیں۔ فقہ شرح الباب بزیاۃ و توضیح من المرتب۔"

باب ماجاء فی الرخصه للرعایة ان یرموا یوما ویدعوا یوما

عن ابی البداء بن عدی عن ابيه ان النبي صلي الله عليه وسلم ارضى للرعاة ان يرموا يوماً ويديعوا يوماً. یہاں دو مسئلے زیر بحث آتے ہیں "مسئلۃ المیت بمنی فی لیالی منی" اور "مسئلۃ تاخیر رمی الجمار من وقتہ المسنون"

المسئلیۃ بمنی فی لیالی منی | ایالی منی میں رات گزارنا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سنت موکدہ ہے امام احمدی صحیح روایت بھی یہی ہے جبکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مہیت واجب ہے۔ پھر اگر عاصی مہیت کو ترک کر دے تو حنفیہ کے نزدیک مردہ ہے اور اس پر کوئی نفاذ نہیں۔ امام مالکؒ کے نزدیک اگر ایک رات بھی مہیت کو ترک کر دیا تو دم واجب ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک "لیلۃ واحدہ" کے مہیت کے ترک کی صورت میں ایک دم واجب ہے اور دو راتوں کے مہیت کے ترک کی صورت میں دو درہم واجب ہیں۔ البتہ تینوں راتوں کے مہیت کے ترک کی صورت میں امام مالکؒ کی طرح ان کے نزدیک بھی

سہ حجۃ اللہ الابرار (۱/۱۱۱) المبعث الخارج مبعث استنباط الشرائع من حدیث النبی صلی اللہ علیہ وسلم، باب القضاء فی الأحادیث المختلفہ ۴۳

سہ الحدیث أخرجه الشافعی فی سننہ (۲/۱۱۱) کتاب مناسک الحج، رمی الزمار۔ وأورد فی سننہ (۱۵/۱۱۱) کتاب المناسک، باب رمی الجمار۔ وابن ماجہ فی سننہ (۱۱۱/۱۱۱) باب تاخیر رمی الجمار من عدد ۴۱
سہ دیکھیے سوطی امام محمد (۱۱۱/۱۱۱) باب البیتوتہ ورامۃ منی وما یکرمہ من ذلک ۴۳

دم واجب ہے۔ واللہ اعلم

تاخیر رمی الجارھن وقتہ المسنون [اس مسئلہ سے پہلے چند باتیں سمجھنا ضروری ہیں

- (۱) ایام رمی چار ہیں، دس ذی الحجہ سے لیکر تیرہ ذی الحجہ تک
 (۲) دس تاریخ کو صرف عمرہ عقبہ کی رمی ہے، گیارہ اور بارہ کو حجرات ثلاثہ کی ہے اور ضروری ہے،
 تیرہ تاریخ کو حجرات ثلاثہ کی رمی ہے لیکن اختیاری ہے۔
 (۳) دس تاریخ کو یوم النحر، گیارہ کو یوم النحر، بارہ کو یوم النفر الاول اور تیرہ کو یوم النفر الثانی
 کہا جاتا ہے۔

امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور صاحبین کے نزدیک رُعاۃ کو اس کی اجازت ہے کہ وہ
 دو دن کی رمی کو اکٹھا کر کے ایک دن کر لیں، اس صورت میں ان حضرات کے نزدیک کسی قسم کی جزا اور نذرہ
 بھی واجب نہیں جبکہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک تاخیر کی صورت میں جزا واجب ہے۔
 حدیث باب بظاہر امام ابوحنیفہ کے مسلک کے خلاف ہے اس لئے کہ اس سے تاخیر کا جواز معلوم
 ہوتا ہے جبکہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کی گنجائش نہیں۔

حضرت شاہ صاحب نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ کتب حنفیہ میں اس مسئلہ میں انتشار پایا جاتا
 ہے اور امام صاحب کا واضح مسلک سمجھ میں نہیں آتا کیونکہ بعض کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ جزا واجب
 ہوگی اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ نہ ہوگی، پھر فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ جن
 کتابوں میں امام صاحب کا یہ مسلک نقل کیا گیا ہے کہ رُعاۃ کو حجرات ثلاثہ کی اجازت نہیں ہے اس سے متصو یہ ہے
 کہ رخصت کا مدار صرف رمی اہل پر نہیں مطلب یہ ہے کہ صرف رمی کی بنا پر ان کو حج کی اجازت نہیں
 البتہ اگر ضیاع مال کا بھی خطرہ ہو تو اجازت ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو اجازت دی تھی
 صرف رمی کی بنا پر تھی بلکہ اس کے ساتھ ضیاع مال کے اندیشہ کی بنا پر بھی اور ضیاع مال کا اندیشہ
 ہونے کی صورت میں امام صاحب کے نزدیک بھی حج کی اجازت ہے اس لئے حدیث باب ان کے
 مسلک کے خلاف نہیں۔

۱۔ دیکھئے معالم السنن للعلانی بہا ش منقری داؤد المنذری (۲۵ مسئلہ) باب بیت بکتۃ لیالی منی۔ والسنن

لابن قدامۃ (۲۵ مسئلہ ۲۵) و معارف السنن (۶۵ مسئلہ) ۴ مرتب

۲۔ مذکورہ بالا تمام تفصیل کے لئے دیکھئے العرف الشذی بہامش الجامع للقرمذ (۵۱ مسئلہ) طبع ۱۹۱۷ء (ایم سعید کراچی)

۳۔ معارف السنن (۶۵ مسئلہ) ۱، و اعلام السنن (۵۱ مسئلہ) باب أن المیت یسئ فی لیالی الأيام الشرعی سنۃ ۱۲

امام ابوحنیفہ کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث باب جمع تاخیر صوری پر محمول ہے جس کی صورت یہ ہے کہ یوم النحر میں جموع عقبہ کی رمی کر کے وہ چلا جائے اور یوم القریں رات کے آخری حصہ میں آئے، طلوع صبح سے پہلے یوم الترقیٰ کی رمی کر لے، اور طلوع صبح کے بعد بارہویں تاریخ یعنی یوم النفر الاول کی رمی کر لے امام ابوحنیفہ کی حسن بن زیاد والی روایت کے مطابق اس کا وقت شروع ہو چکا اور یوم النفر الثانی کی رمی چونکہ اختیاری ہے اس لئے اسے ترک کر سکتے ہیں۔ جمع زمین فی یوم واحد کی ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ گیا رہوین تاریخ کی رمی یوم النفر گذرنے کے بعد رات کے آخر حصہ میں کرے اور بارہویں تاریخ یعنی یوم النفر الاول کی رمی زوال کے بعد کرے، اس طرح گیا رہوین اور بارہویں کی رمی اس اعتبار سے تو جمع ہو جائیں گی کہ دونوں رمی گیا رہوین تاریخ کے غروب آفتاب کے بعد اور بارہویں تاریخ کے غروب آفتاب سے پہلے ہیں، یہ صورت بھی ایک طرح سے جمع صوری ہی ہے لہذا النبی صلی اللہ علیہ وسلم تابعاً للنہار فی ایام الحج۔ بہر حال امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ روایت جمع صوری پر محمول ہو سکتی ہے جبکہ جمہور کے نزدیک جمع تاخیر حقیقی پر محمول ہے کیونکہ اس سے ان کے نزدیک کوئی فائدہ یا دم وغیرہ واجب نہیں ہوتا، لہذا راعی یوم النفر الاول میں آ کر زوال کے بعد دونوں دن کی رمی کر سکتا ہے۔

پھر ایک دن میں دوسرے ایام کی رمی جمع کرنے کی صورت میں جمہور کے نزدیک جمع تاخیر کو اختیار کیا جائیگا ذکر جمع تقدیم کو ہے۔

حدیث باب امام ترمذی نے دو طرق سے ذکر کی ہے، ایک سفیان بن عیینہ کے طریق سے جس میں یہ الفاظ آئے ہیں "أنت النبي صلی اللہ علیہ وسلم رخصتاً لرجعنا أن یوموا یوناً ویدعوا یوماً" اس روایت میں اس قسم کی کوئی تصریح نہیں کی پہلے دن میں جمع کرے یا دوسرے دن میں، بلکہ جمع ہی کا ذکر نہیں کیا دوسرے امام مالک بن انس کے طریق سے جس کے الفاظ یہ ہیں "رخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

۱۔ کافی فتح القدر والعمایة (ج ۲ ص ۵۵۳) باب الإحرام ۲۱۲

۲۔ مذکورہ جواب کے لئے دیکھیے "المسک الذکی" تقریر ترمذی حضرت تھانوی قدس سرہ مخطوط (ص ۱۵۱ ص ۱۲۲)

۳۔ معارف السنن (ج ۱ ص ۳۳۴)

النبیہ بعض حضرات کے نزدیک رخصتاً کو جمع تقدیم اور جمع تاخیر دونوں کا اختیار ہے چنانچہ علامہ خطیب نے فرمایا ہیں "وقال بعضهم: هم بالخيار إن شاءوا تقدموا وإن شاءوا أخرُوا" معالم السنن للخطیب فی ذیل مختصر ابن داؤد للشمذری (ج ۲ ص ۳۸۶) باب فی رمی الجمار ۱۲ مرتب

لرغاء الإبل في البيوت أن يرموا يوم النحر ثم يجمعوا رمي يومين بعد النحر فيرمونه في أحدها»
 اس روایت میں دو دن کی رمی کو ناغیٰ تعیین کسی ایک دن میں جمع کرنے کا ذکر ہے جس سے جمع تقدیم یا جمع
 تاخیر کوئی ایک متعین نہیں ہوتی بلکہ دونوں کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔ لیکن اس دور سے طریق کو ذکر کرنے کے
 بعد امام ترمذی فرماتے ہیں: «قال مالك: ظننت أنه قال: في الأول منهما» ثم يرمون يوم
 النحر» اور یوم النحر کے بعد پہلا دن یوم القرب ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جمع تقدیم بھی جائز ہے حالانکہ یہ
 کسی کا مسلک نہیں۔

اس کے جواب میں حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ امام ترمذی نے جو امام مالک کا مقولہ ظننت
 أنه قال، «في الأول منهما» نقل کیا ہے اس میں کسی راوی سے سہو ہوا ہے، ورنہ اصل الفاظ
 یہ ہیں «ظننت أنه (أى الرمي) في الآخر منهما» کما فی روایة مسند أحمد

۱۷ «قال» اور «أنة» کی ضمیر کا مرجع مباحثہ شیخ ابی یزید میں جو امام مالک کے شیخ ہیں ۱۲ م

۱۷ «قال» اور «أنة» کی ضمیر کا مرجع مباحثہ شیخ ابی یزید میں جو امام مالک کے شیخ ہیں ۱۲ م
 ۱۷ «قال» اور «أنة» کی ضمیر کا مرجع مباحثہ شیخ ابی یزید میں جو امام مالک کے شیخ ہیں ۱۲ م
 ۱۷ «قال» اور «أنة» کی ضمیر کا مرجع مباحثہ شیخ ابی یزید میں جو امام مالک کے شیخ ہیں ۱۲ م
 ۱۷ «قال» اور «أنة» کی ضمیر کا مرجع مباحثہ شیخ ابی یزید میں جو امام مالک کے شیخ ہیں ۱۲ م

۱۷ «قال» اور «أنة» کی ضمیر کا مرجع مباحثہ شیخ ابی یزید میں جو امام مالک کے شیخ ہیں ۱۲ م
 ۱۷ «قال» اور «أنة» کی ضمیر کا مرجع مباحثہ شیخ ابی یزید میں جو امام مالک کے شیخ ہیں ۱۲ م
 ۱۷ «قال» اور «أنة» کی ضمیر کا مرجع مباحثہ شیخ ابی یزید میں جو امام مالک کے شیخ ہیں ۱۲ م
 ۱۷ «قال» اور «أنة» کی ضمیر کا مرجع مباحثہ شیخ ابی یزید میں جو امام مالک کے شیخ ہیں ۱۲ م

۱۷ «قال» اور «أنة» کی ضمیر کا مرجع مباحثہ شیخ ابی یزید میں جو امام مالک کے شیخ ہیں ۱۲ م
 ۱۷ «قال» اور «أنة» کی ضمیر کا مرجع مباحثہ شیخ ابی یزید میں جو امام مالک کے شیخ ہیں ۱۲ م
 ۱۷ «قال» اور «أنة» کی ضمیر کا مرجع مباحثہ شیخ ابی یزید میں جو امام مالک کے شیخ ہیں ۱۲ م
 ۱۷ «قال» اور «أنة» کی ضمیر کا مرجع مباحثہ شیخ ابی یزید میں جو امام مالک کے شیخ ہیں ۱۲ م

۱۷ «قال» اور «أنة» کی ضمیر کا مرجع مباحثہ شیخ ابی یزید میں جو امام مالک کے شیخ ہیں ۱۲ م
 ۱۷ «قال» اور «أنة» کی ضمیر کا مرجع مباحثہ شیخ ابی یزید میں جو امام مالک کے شیخ ہیں ۱۲ م
 ۱۷ «قال» اور «أنة» کی ضمیر کا مرجع مباحثہ شیخ ابی یزید میں جو امام مالک کے شیخ ہیں ۱۲ م
 ۱۷ «قال» اور «أنة» کی ضمیر کا مرجع مباحثہ شیخ ابی یزید میں جو امام مالک کے شیخ ہیں ۱۲ م

اس کے علاوہ ترمذی کی روایت میں تاویل بھی ممکن ہے فلیراجع الی کتب الحدیث المطبوعہ۔
 وھذا احدیث حسن صحیح وھو اصح من حدیث ابن عبینۃ « جیسا کہ پیچھے ہم نے ذکر کیا کہ
 امام ترمذی نے حدیث باب دو طرق سے ذکر کی ہے ایک سفیان بن عیینہ کے طریق سے جس کی سند یہ ہے
 « حدّ ثنا ابن ابی عمرو، ناسفیان، عن عبد اللہ بن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن اُبیہ عن ابی البداح
 بن عدی عن اُبیہ »۔ دوسرے « حدّ ثنا الحسن بن علی الخفّول، نا عبد الرزاق، نا مالک بن انس، قال:
 حدّثنی عبد اللہ بن ابی بکر عن اُبیہ عن ابی البداح بن عاصم بن عدی عن اُبیہ »۔

یہاں امام ترمذی دونوں طرق میں سے امام مالک بن انس کے طریق کو راجح قرار دے رہے ہیں، پیچھے
 بھی وہ ذکر کر چکے ہیں « وروایۃ مالک اصم »۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ مالک بن انس والے طریق کی وجہ ترجیح کیا ہے ؟

ایک وجہ ترجیح یہ بیان کی جاتی ہے کہ امام مالک والے طریق میں ابو الیقین کے والد عاصم بن عدی
 کا بھی ذکر ہے، لہذا « عن ابی البداح بن عدی عن اُبیہ » کہنا مناسب نہیں، اس لئے
 کہ اس سے ایک تو یہ ایہام پیدا ہوتا ہے کہ « عدی » ابو البداح کے والد ہیں حالانکہ ایسا نہیں بلکہ وہ

سے حضرت مسکوی رحمۃ اللہ علیہ نے « فی الاذول منہما » کی دو توجیہیں بیان کی ہیں، ایک یہ کہ اس میں « الاذول » اسم تعین
 کا صیغہ اور « من » تبیین نہیں بلکہ اس کا سلسلہ لہذا اس روایت میں « الاذول » سے مراد یوم النحر ہے اور یوم یومون
 یوم النحر سے « یوم النفلون » یعنی بارہوی تاریخ مراد ہے، لہذا روایت کا مطلب یہ ہے کہ رمار کے لئے اس کی گنجائش
 ہے کہ وہ سب سے پہلے یوم النحر میں رہی کریں، پھر بارہوی تاریخ کو جمع تاخیر کرتے ہوئے گیارہویں اور بارہویں تاریخ کی
 رہی کو جمع کریں۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ « فی الاذول منہما » میں « من » کو تبیین مانا جائے، اس صورت میں « الاذول » میں
 محض تعین کا اعتبار ہوگا اور « الاذول » سے یوم النحر یعنی گیارہویں تاریخ مراد ہوگی اور « یومون یومون النحر »
 میں « یومون النحر » یعنی تیرہویں تاریخ مراد ہوگی، گو یا اس روایت میں یوم النحر کی رہی کا کوئی ذکر نہیں اس لئے کہ وہ
 تو لامی راہ وقت پر ہی ہوگی۔ لہذا روایت کا مطلب یہ ہوگا کہ رمار دسویں تاریخ کی رہی یوم النحر میں کرنے کے بعد گیارہویں
 تاریخ کی رہی گیارہویں ہی تاریخ کو کریں، پھر یوم النحر اثنی عشریوں تاریخ کو بارہویں تیرہویں تاریخ کی رہی کو جمع کریں۔
 تفصیل کے لئے دیکھئے انکو کتب الدق علی جامع الترمذی (ج ۲ ص ۱۵) طبع إدارة القرآن والعلوم

ان کے دادا ہیں، دوسرے یہ ایہام ہوتا ہے کہ ابوالبزار یہ روایت عدی سے نقل کر رہے ہیں جبکہ ایسا نہیں، اس لئے کہ ابوالسبّاح اس روایت کو اپنے والد عامر سے نقل کر رہے ہیں۔ اس طریق کے مقابلہ میں امام مالک کے طریق میں کوئی ایہام نہیں۔

دوسری وجہ ترجیح یہ بیان کی جاتی ہے کہ سفیان کے طریق میں اختلاف ہے، اس طریق کی ابن ماجہ والی روایت میں عبداللہ بن ابی بکر اور ابوالسبّاح کے درمیان عبدالملک بن ابی بکر کا واسطہ موجود ہے، جبکہ اسی طریق کی ترمذی، ابوداؤد اور نسائی والی روایت میں یہ واسطہ مذکور نہیں، سفیان ابن عیینہ والے طریق کے مقابلہ میں امام مالک کے طریق میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ ان کا طریق بغیر کسی اختلاف کے عبدالملک کے واسطہ کے بغیر مروی ہے۔ نیز سفیان بن عیینہ کی روایت ابوداؤد میں اس طرح آئی ہے کہ اس میں ابوبکر سے روایت کرنے والے عبداللہ اور محمد ووراوی ہیں ترمذی کے بعض نسخوں میں بھی ایسا ہی ہے جبکہ نسائی میں ابوبکر سے روایت کرنے والے صرف عبداللہ ہیں۔ امام مالک کے روایت میں اسی قسم کے اختلافات سے بھی خالی ہے۔
واللہ اعلم۔ تشریح الباب بایضاح وزیادات من المہتب۔

باب (بلا ترجمۃ)

عن أنس بن مالك أن عليًا قد مر على رسول الله صلى الله عليه وسلم من اليمن، فقال:

بسم أهلك؟ قال: أهلك بما أهل به رسول الله صلى الله عليه وسلم. نيت مہمبر کے ساتھ

۱۳ (مسئلہ) باب تأخیر رمی الجمار من عذر ۱۲

۱۴ (۱۵ مسئلہ) باب فی رمی الجمار ۱۲

۱۵ (۱۶ مسئلہ) باب رمی الرعاء ۱۲

۱۶ مذکورہ دو وجوہ ترجیح سے متعلق مزید تفصیل کے لئے مریخو الکوکب الدردی (۲۵، ۲۵)۔ اور محارف السنن (۶۵، ۶۵، ۶۵، ۶۵) مرتب۔

۱۷ شرح باب از مرتب۔

۱۸ بعد ما جاء فی الرخصة للقاء الز ۱۲

۱۹ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (۱۵، ۱۵) باب من أهل فی زمن النبي صلى الله عليه وسلم كاهل

النبي صلى الله عليه وسلم۔ و مسلم فی صحیحہ (۱۵، ۱۵) باب جواز التمتع في الحج والقران ۱۲

احرام باندھنا ائمہ اربعہ کے نزدیک جائز ہے، پھر حنفیہ کے نزدیک نیت مبہم کی صورت میں افعال حج یا افعال عمرہ کی ادائیگی سے قبل تیسری ضروری ہوگی، اگر اس نے تعین نہ کی اور طواف کر لیا خواہ ابھی ایک ہی چکر کیا ہو تو اس کا احرام عمرہ کے لئے معتق ہو جائیگا، اسی طرح اگر اس نے طواف سے قبل دونوں عزمہ کر لیا تو اس کا احرام حج کے لئے معتق ہو جائیگا اگرچہ پہلی صورت میں اس نے عمرہ کی اور دوسری صورت میں حج کی نیت نہ کی ہو۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۷) واضح رہے کہ علاوہ نوویؒ نے لکھا ہے کہ نیت مبہم کے ساتھ جواز احرام صرف شافعیہ اور ان کے موافقین کے نزدیک ہے و لایجوزہ عند سائر العلماء والافہام، کما نقل الشیخ البیہقی فی مدارج السنن (۶۵: ۱۷۱) حافظ ابن حجرؒ نے بھی نیت مبہم کی صورت میں الکیہ اور کفر میں کاسک عدم محبت احرام نفل کیا ہے کما فی فتح الباری (۳: ۲۷۳) باب من اھل فی زمن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا صلاۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم، نیز دیگر علما کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ شافعیہ کے علاوہ حنفیہ میں دو ستر ائمہ اور طحاویؒ کا یہی مسلک ہے کہ نیت مبہم کے ساتھ احرام درست نہیں، دیکھئے لہذا امتاری (۹: ۱۷۱) باب من اھل فی زمن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ نیت مبہم کے ساتھ میں طرہ امام شافعیؒ کے نزدیک احرام درست ہے امام ابوحنیفہؒ سمیت بقیہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بھی احرام درست ہے، اور مقلد نوویؒ، حافظ ابن حجرؒ اور علامہ سیوطیؒ سے اس مسئلہ میں نقل مذاہب کے سلسلہ میں تسلسل ہوا ہے۔

چنانچہ فتح التدریس حنفیہ کاسک جواز احرام ذکر کیا گیا ہے، دیکھئے (۲: ۱۷۱) باب الإحرام نیز دیکھئے بیان المناقب (۲: ۱۷۱) فصل واما بیان ما یصیر بہ عمرنا۔ اور البحر الرائق (۲: ۱۷۱) باب الإحرام۔ اور رد المحتار علی الدر المختار (۲: ۱۷۱) مطلب نیما یصیر بہ عمرنا۔

أقرب المساکین میں امام مالکؒ کاسک بھی یہی نقل کیا گیا۔ دیکھئے الشرح الضمیر علی أقرب المساکین إل ذہب الإمام مالک (۲: ۱۷۱)۔

خانہ کے مسلک کے لئے دیکھئے الغنی لابن قدامہ (۳: ۱۷۱) فصل ویصحرا بہا الإحرام الخ یہی وجہ ہے کہ علامہ بنوری رحمہ اللہ نے معارف السنن (۲: ۱۷۱) میں مقلد نوویؒ اور حافظ ابن حجرؒ پر اس مسئلہ رد کیا ہے۔ وائشرا لم ۱۱ مرتب

۱۸) دیکھئے بیان المناقب (۲: ۱۷۱) فصل واما بیان ما یصیر بہ عمرنا۔ اور معارف السنن (۲: ۱۷۱) (۱۷)

باب ماجاء فی یوم الحج الاکبر

عن علیؑ قال : سألت رسول الله صلوات الله عليه وسلم عن يوم الحج الاکبر ، فقال : يوم النحر .
 حج اکبر کی تفسیر میں اختلاف ہے ، بیشتر علماء کے نزدیک حج اکبر سے مراد مطلق حج ہے اس لئے اکثر روایات
 کو حج اصغر یعنی چھوٹا حج کہا جاتا ہے اس سے متناظر کرنے کے لئے حج کو حج اکبر کہا گیا ہے ، اور ایک
 قول یہ ہے کہ حج اکبر صرف وہی تھا جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بنفس نفیس شرکت فرمائی تھی ۔
 یوم الحج الاکبر کے بارے میں بھی علماء کے کئی اقوال ہیں ، ایک یہ کہ اس کا مصداق یوم النحر ہے ، حضرت

سیدہ حدیث باب امام ترمذی نے مرفوعاً و موقوفاً دونوں طرح ذکر کیا ہے اور طریق موقوف کو طریق مرفوع کے مقابلے میں صحیح قرار
 دیا ہے ، طریق مرفوع میں دو اعتبار سے ضعف ہے ، ایک یہ کہ یہ محمد بن اسحاق کے ضعف کے ساتھ مروی ہے ، و ضعف تدریج
 مقبولہ لانه کثیر المتد لیس ، - و صحیح یہ کہ اس میں ایک راوی عمارت ہے ، « و فی حدیثہ ضعف » کہا
 فالقریب (۱۵۱ مکتبہ ، رقم نمبر) ۔

روایت موقوفہ سقیان بن عبیدہ کے طریق سے مروی ہے ، عمارت اعوذ تو اگرچہ اس میں بھی ہے لیکن اس کی سند میں محمد بن
 اسحاق نہیں ، اسی لئے امام ترمذی فرماتے ہیں : « و لهذا أمتحن من الحديث الأول ، ورواية ابن عيينة موقوفة »
 أمتحن من رواية محمد بن اسحاق مرفوعاً »

حضرت بخاری رحمۃ اللہ علیہ حدیث باب کے بارے میں فرماتے ہیں : « و الحديث هذا ألفه يزيد الإمام الترمذی
 من بين أرباب الأثبات الستة » معارف السنن (۲۵ ص ۱۶۵) ۔

السبتة اس مضمون کی دو مستقل روایتیں صحیح بخاری میں مذکور ہیں :

(۱) عن ابن عمر قال : وقف النبي صلوات الله عليه وسلم يوم النحر بين الجمرات في الحجة التي حج - بهذا - (أى
 بالحديث الذي تقدم) وقال : هذا يوم الحج الاکبر المزمع - (ج ۱ ص ۱۳۳) باب الخطبة أيام منى كتاب المناسك

(۲) عن حميد بن عبد الرحمن أن أباه بريدة قال : بعثني أبو بكر فحين يؤذن يوم النحر يسئ ، لا يحج بعد العام
 مشترك ، ولا يطرف بالبيت عميان ، و يوم الحج الاکبر يوم النحر - (ج ۱ ص ۱۳۵) باب كيف ينهد إلى أهل العهد ،
 كتاب الجهاد ۷ مرتب

سیدہ مجاہد کہتے ہیں : « حج اکبر کے قرآن سے اور حج اصغر کے انفرادی سے ۔ عمدہ (۱۰۵ ص ۱۰۵) باب الخطبة أيام منى ۷ مرتب
 سیدہ یوم النحر کو یوم الحج الاکبر کا مصداق قرار دینا اس اعتبار سے ہے کہ حج کے اکثر فضائل مثلاً طلوع صبح صادق کے بعد دو تون مزدلفہ
 جو عتبہ کی رمی ، ذبح معلق اور طواف زيارت لیس دن ادا کئے جاتے ہیں ۔ دیکھئے الکوکب العدوی (ج ۲ ص ۱۵۵) ۷ مرتب

علی بن ابی طالبؑ، حضرت عبداللہ ابن ابی اونیؑ، شعبیؑ اور مجاہد کا یہی قول ہے، حدیث باب سے بھی اسی قول کی تائید ہوتی ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا مصداق یوم عرفہ ہے، حضرت فاروق اعظمؓ اور سبادتہ ثلاثہ یعنی عبداللہ بن عمرؓ، عبداللہ بن عباسؓ اور عبداللہ بن زبیرؓ سے یہی مروی ہے۔ "الحج عرفة یا الحج یوم عرفة" والی روایت سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے۔

سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں کہ حج کے پانچوں دن "یوم الحج الاکبر" کا مصداق ہیں جن میں عرفہ اور یوم النحر دونوں داخل ہیں۔ جہاں تک لفظ یوم کو مفرد لالے کا تعلق ہے سو وہ محاورے کے مطابق ہے اس لئے کہ باوقات لفظ "یوم" بول کر مطلق زمانہ یا چند ایام مراد ہوتے ہیں جیسے غزوہ بدر کے چند ایام کو قرآن کریم نے "یوم الفرقان" کے مفرد نام سے تعبیر کیا ہے اسی طرح عرب کی دوسری جنگوں کو بھی "یوم" ہی سے تعبیر کیا جاتا ہے اگرچہ ان میں کتنے ہی ایام صرف ہوتے ہوں، جیسے "یوم بعاث"، "یوم احد"، "یوم الجمل"، "یوم صفین" وغیرہ۔

یہ تیسرا قول پچھلے دنوں قولوں کو جامع ہے کہ بہر حال عامۃ الناس میں جو یہ مشہور ہے کہ جس سال عرفہ کے دن جمعہ ہو صرف وہی حج اکبر ہے قرآن و سنت کی اصطلاح میں اس کی کوئی اصل نہیں، بلکہ ہر سال کا حج حج اکبر ہی ہے، یہ اوصاف

۱۔ سنن ترمذی (۱: ۱۵۱) باب ماجاء من أدراك الإمام یجمع فقد أدرك الحج ۴۱۲

۲۔ سنن ابی داؤد (۱: ۱۵۱) باب من لم یدرک عرفة ۴۱۳

۳۔ دیکھئے سورۃ انفال آیت ۱۰ - ۱۲

۴۔ ایک قول یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ "یوم الحج الاکبر" سے مراد یوم حج ابی بکر ہے یعنی ۱۲ھ کا حج جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکر صدیقؓ کو امیر حج مقرر فرمایا، اس حج میں مسلمین و مشرکین اور یہود و نصاریٰ سب نے شرکت کی تھی "ولم یجمع منذ خلق الله السموات والأرض كذلك قبل العار ولا یجتمع بعد العار حتی تقوم الساعة"۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ یوم العرفہ یوم الحج الاکبر ہے اور یوم النحر یوم الحج الاکبر۔ لأن فیہ تتکمل بقیۃ المناسک دیکھئے بذل الجمود (۱: ۲۵۳ و ۲۵۴) باب یوم الحج الاکبر ۱۲ مرتب

ہے کہ حسن اتفاق سے جس سال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حج فرمایا اس میں یومہ زکوٰۃ جمعہ تھا، یہ اپنی جگہ ایک فضیلت ضرور ہے مگر یوم الحج اکبر کے مفہوم سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

جمعہ کے حج کی فضیلت پر رزی نے ایک روایت تجرید الصحاح میں متوطک کے حوالے سے ذکر کی ہے «عن طلحة بن عبید اللہ بن کزیز أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: أفضل الأيام يوم عرفه وافق يوم الجمعة، وهو أفضل من سبعين حجة في غير جمعة» واللہ اعلم

تشریح السباب بزیادات من المرتب

باب ما جاء في استلام الركنين

عن ابن عبید بن عمیر، عن أبيه، أن ابن عمر كان يزاحم على الركنين زحاماً، ما رأيت أحداً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يفعله، نقلت يا أبا عبد الرحمن إنك تزاحم على الركنين زحاماً ما رأيت أحداً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يزاحم عليه فقال: إن أفضل فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إن مسهما كفتارة للخطايا» ایڈارس فی کے ساتھ استلام حجر جابر نہیں ہے، چنانچہ حضرت عمر بن الخطابؓ سے منقول ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: یا عمر! انک رجل قوی، لا تزاحم علی الحجر

۱۷ قال المفاخذ المحب الطبري في «القرى» (ص ۳۶۲) : ولم أراه في مؤلفي يحيى بن يحيى الليثي الأندلسي فعله في ظهيرة من الموطآت . كذا في معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۳) ۱۲

۱۸ باب في سئل تفصيل کے لئے دیکھو حرمہ القاری (ج ۱ ص ۱۰۵) باب الخطبة أيام موتی - بذل الجہود (ج ۱ ص ۲۵۳ و ۲۵۴) باب يوم الحج الأكبر - معارف القرآن (ج ۲ ص ۳۱۵ و ۳۱۶) ۱۳ مرتب

۱۹ شرح باب از مرتب مفاشر عنہ ۲۱۳

۲۰ الحدیث أخرجه النسائي في سننه (ج ۲ ص ۳۵) باب ذكر الفضل في الطوان بالبيت ۱۲

۲۱ قال الطبري رحمه الله: «أى زحاما عتيماً، وهو محتمل أن يكون في جميع الأنتول أو في أوله وآخره فإنها أكد أحوالها، وقد قال الشافعي والأئمة: ولا أحب الزحام في الاستلام إلا في بدء الطوان وآخره، ولكن السواد الزحام لا يحسب فيه أذى للأئمة» مرقاة المفاتيح (ج ۵ ص ۳۳) باب دخول مكة والضواف، الفصل الثاني ۱۲ مرتب

فتوٰی العنیت، ان وحدت مندۃ فاستلمہ و إلا فاستقبلہ و هکلی و کثیر^۱

حدیث باب میں حضرت ابن عمرؓ کا زہام بھی اسی پر محمول ہے کہ وہ بغیر ایذا کے ہوتا تھا، اگرچہ ہستام
جھرکی سنت پوری کرنے کا وہ نہایت اہتمام فرماتے تھے۔ نافعؓ بیان کرتے ہیں: «ان ابن عمر کان لا یدئ^۲ ما
(ای الرکن الأسود والرکن الیغالی) فحصل ملوان طان ہما حتی یتلمہما لقد زاحم علی الرکن
مزة فی شدة الزحام حتی رعن، فخرج فغسل عنہ ثم رج فعاذ بیزاحم، فلم یصل الیہ حتی رعن
الثانیة، فخرج فغسل عنہ ثم رج فما ترکہ حتی استلمہ^۳۔»

پھر استلام صرف رکنین یمانین کا ہوگا یا رکنین شامین کا بھی؟ اس بارے میں دو فریب

ہیں:

حضرت معاویہؓ، حضرت عبداللہ بن زبیرؓ، حضرت جابر بن زبیدؓ، حضرت عمرو بن زبیرؓ اور حضرت سوید بن
غفلہؓ کا مسلک یہ ہے کہ استلام تمام ارکان کا ہوگا، ابن المنذرؓ فرماتے ہیں کہ حضرت جابر بن عبداللہؓ حضرت
انس بن مالکؓ اور حضرت حنینؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔

حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک استلام صرف رکن اسود اور رکن یمانی کا ہوگا،
عطاء بن یسافؓ نے حضرت جابرؓ، حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت عبید بن جریحؓ کا عمل اسی کے مطابق نقل کیا ہے، حضرات اخوانؓ
کا مسلک بھی یہی ہے۔ ابن المنذرؓ فرماتے ہیں اگر اہل علم کا بھی مسلک ہے۔

قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ استلام صرف رکنین یمانین کا ہو اس لئے کہ یہی دونوں رکن بناؤں ابراہیمی کی
بنیادوں پر ہیں اور رکن اسود کو مزید یہ فضیلت حاصل ہے کہ اس میں حجر اسود بھی ہے، ان دونوں کے مقابلہ میں رکنین
شامین میں نہ حجر اسود ہے اور نہ وہ قواعد ابراہیمی پر ہیں اگر یہ قواعد ابراہیمی پر ہوتے تو چاروں ارکان کا استلام ہوتا۔
واضح رہے کہ رکن یمانیا کا استلام دونوں ہاتھوں سے یا دائیں ہاتھ سے ہوگا، صرف بائیں ہاتھ سے
نہیں ہوگا، کما ینعل۔ بعض الجملۃ والمتکبرۃ۔

پھر رکن یمانیا کی تقبیل نہیں ہوگی بلکہ صرف لمس ہوگا اور مجہوم وغیرہ کی وجہ سے اگر لمس ممکن نہ رہے تو حجر اسود
کی طرح وہاں اشارہ نہ ہوگا، البتہ امام محمدؓ کی ایک روایت یہ ہے کہ رکن یمانیا استلام اور تقبیل میں حجر اسود
کی طرح ہے۔

ملہ رواہ احمد و یفید راوٰی لریستر۔ محج الزوائد (۲) ص ۳۱۱ (باب فی الطوان والاصل والاستلام۔ نیز دیکھیے «اخبار مکر»

للأزدی (۲) ص ۳۳۳ و ص ۳۳۴ الزہام علی استلام الرکن الأسود والرکن الیغالی ص ۱۲ مرتب

لہ اخبار مکر (۲) ص ۳۳۳ (الزحام علی الرکن الأسود والرکن الیغالی ص ۲۳

لہ تفصیل کے لئے دیکھیے حرمۃ القاری (۱ و ۲) ص ۲۵۲ (۲۵۲) باب من لم یتلمہ الا الرکنین الیمانین ص ۲۳

پھر رکعتیں شامیں کہ استلام کے بارے میں تو اختلاف ہے لیکن اس پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ ان کا طہن اشارہ نہیں کیا جائیگا بلکہ وہ بدعت ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللذین)

باب بلا ترجمہ

عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يدهن بالزيت وهو محرم وغير المقتت " مقتت مطيب کے معنی میں ہے اس لئے کہ یہ "قت" سے نکلا ہے جس کے معنی خوشبو کے ہیں۔
حالت احرام میں ایسا تیل جو خود مطیب ہو یا اس میں خوشبو ملی ہو اس کا استعمال بالاتفاق جائز نہیں، البتہ وہ تیل جس میں خوشبو ملی ہو اس کا استعمال تدری کے طور پر درست ہے۔
جہاں تک دہن غیر مطیب کا تعلق ہے امام شافعیؒ کے نزدیک سر اور ڈاڑھی کے علاوہ مجب بدن پر اس کا استعمال حالت احرام میں درست ہے اور سر یا ڈاڑھی میں لگانے کی صورت میں دم واجب ہے۔
امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دہن غیر مطیب کا استعمال حالت احرام میں موجب دم ہے خواہ اس کو جسم کے کسی حصہ پر استعمال کیا گیا ہو۔

صاحبین کے نزدیک دہن غیر مطیب کا لگانا موجب دم تو نہیں البتہ موجب صدقہ ہے۔
حدیث باب حنیفہ کے مسلک کے خلاف ہے، البتہ شافعیہ است غیر رأس اور غیر لہیزہ مجبول کر کے پی۔
امام ابوحنیفہ کی دلیل وہ روایت ہے جس میں ذکر ہے کہ ایک آدمی نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا: "یا رسول اللہ، فما الحج؟" تو آپ نے جواب میں فرمایا "الشعث النعل" یعنی اصل حاجی وہ ہے جو پرانگندہ بال اور سیلا کھپلا ہو اور تیل لگانا "شعث" کے منافی ہے۔

۱۔ مذکورہ تفصیل کے لئے مناسک ملاحظہ تارخی معوارث السادى (مکتب) باب دخول مكة وفضل في صفة الشروع في الطوان ۱۲

۲۔ ابن الحج کا آخر سے تیسرا باب ۱۲

۳۔ قال الشيخ محمد فؤاد عبدالباق: "الحديث لم يجز من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی -

سنن الترمذی (۳ ج ۱) ۲۱۹ - ۲۱۸

۴۔ قال ابن الاثير: "وهو الذي يطبخ فيه الرياحين، حتى تليق ريحه" النهاية (ج ۴ ص ۲۱۲)

۵۔ دیکھیے سنن ابن ماجہ (۲ ج ۱) باب ما يرجب الحج ۲۱۲

صاحبین فرماتے ہیں کہ تیل کا تعلق اصلاً اطعمہ سے ہے اس اعتبار سے تو جنابت ہونی ہی نہیں چاہیے لیکن چونکہ اس سے جو کس مٹی ہیں اور یہ شست ہونے کے منافی ہے اس لئے جنابت قاصدہ ہونے کی وجہ سے صدقہ واجب ہے۔ جبکہ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ یہ اصل طیب ہے اور ایک قسم کی خوشبو سے خیال نہیں اور یہ جوں کو بھی مارتا ہے اور بالوں کو نرم کرتا ہے، ہیل پیل کو نرم کرتا ہے اور شوٹ ہونے کے منافی ہے اس لئے جنابت کامل ہے، لہذا دم واجب ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کا مدار فرقد السنخ پر ہے جو ضعیف ہیں۔ امام ترمذی نے بھی اس کو غریب قرار دیا ہے اور امام ترمذی کی عادت یہ ہے کہ جب وہ صرف لفظ "غریب" کہتے ہیں اس سے ضعیف مراد لیتے ہیں اگرچہ اصول حدیث کی اصطلاح میں "غریب" صحیح اور حسن کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے اور اگر حدیث صحیح ہو تو شبہ بھی اس کا امکان ہے کہ آپ نے احرام سے پہلے تیل لگایا ہو جس کے اثرات باقی رہ گئے ہوں، اس کو "کان یدھن الخ" کے ساتھ تعبیر کر دیا گیا جیسا کہ حضرت عائشہؓ خوشبو کے بارے میں فرماتی ہیں: "کان فی أنظر الی بیض السلت فی مفرق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو محرم" ظاہر ہے کہ حالت احرام میں خوشبو لگانا کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں لہذا اسے احرام سے قبل خوشبو لگانے پر مجبور کیا جائیگا اگرچہ خوشبو اور اس کے اثرات بعد الاحرام بھی باقی رہے ہوں۔ واللہ اعلم

۱۔ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے ہایہ مع شرح فتح القدر (۲۵ ص ۱۰۷ و ۱۰۸) باب الجنایات ۱۲

۲۔ حافظ ان کے بارے میں لکھتے ہیں: "فرقد بن یعقوب السنخی بقم المہملۃ والوحدۃ وبخار معجمۃ۔ أبو یعقوب البصری صدوق عابد لکنہ لین الحدیث، کثیر الخطأ، من الخانسة، مات سنۃ احدثا و ثلاثین (بعد المائة) أخرجه له الترمذی وابن ماجہ۔ تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۱۵۸) رقم ۱۱۰۰۰" ۳۔ معارف السنن (۶ ص ۶۵) ۴

۴۔ صحیح مسلم (ج ۳ ص ۳۳) باب استحباب الطیب قبیل الإحرام الخ ۱۲

۵۔ اس کی تائید حضرت عائشہؓ کی ایک دوسری روایت سے ہوتی ہے: "قالت: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا أراد أن یحرم یتطیب بأطيب ما أجد، ثم أری و بیض الدھن فی رأسه و لحنہ بعد ذلک" مسلم (۵ ص ۳۴) ۶

باب (بلا ترجمتہ)

عن عائشة، أنها كانت تحمل من ماء زمزم وتغيب؛ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يحملها، اس روایت سے ماہ زمزم کو دو سو ملاطوں میں لے جانے کا جواز بلکہ اس کا سنت مطلوبہ ہونا معلوم ہوا۔

زمزم کے معنی | بعض حضرات نے زمزم کے معنی کثرت کے بیان کئے ہیں، اس مبارک کنویں کے بے حد حساب پانی کی وجہ سے اس کا یہ نام رکھ دیا گیا، ایک قول یہ ہے کہ یہ "ذقر" سے ماخوذ ہے جس کے معنی باندھنا اور روکنے کا کہتے ہیں چونکہ جب چشمہ چھوٹا اس وقت ہاجرہ علیہا السلام نے پانی کو جمع رکھنے اور بہہ جانے سے محفوظ کرنے کے لئے مٹی کے ڈھیر سے روک قائم کر دی تھی اس لئے اس کو زمزم کہا جاتا ہے یہ

ماء زمزم اور اس کی فضیلت | زمزم کی فضیلت متعدد روایات سے ثابت ہے، مجمل طبرانی کبیر میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے، فرماتے ہیں: «خیر ماء علی وجہ الارض ماء زمزم، فیہ طعام الطعم وشفاء السقم» نیز سنن ابن ماجہ میں حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت ہے فرماتے ہیں: «سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم: ماء زمزم لها شرب له»

۱۰ شرح باب از مرتب ۲۳

۱۱ قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي: «لم يخرج من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی۔ سنن ترمذی (۳۵۵ ص ۱۹۵) رقم ۹۶۳۔ المت مستدرک حاکم (ج ۱ ص ۲۵۵) حمل ماء زمزم اور سنن کبریٰ بیہقی (ج ۵ ص ۲۵۵) باب الرخصة فی الخروج بماء زمزم میں یہ روایت آئی ہے ۱۲ مرتب ۱۳ زمزم کی وجہ تسمیہ سے متعلق اقوال کی تفصیل کے لئے دیکھیے مجمل البلدان للحموی (ج ۳ ص ۳۷۸-۳۷۹) ۱۴ علامہ ہاشمیؒ اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں: «رواه الطبرانی فی الکبیر ورجالہ ثقات» ۱۵ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۵۵) باب فی زمزم ۱۶

۱۷ (۲۴) باب الشرب من زمزم ۱۳

۱۸ شیخ محمد فؤاد عبد الباقي «سنن ابن ماجہ پر اپنی تعلیقات میں نقل کرتے ہیں: (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

زمرم پینے کے آداب | زمرم پینے کے آداب میں سے یہ ہے کہ میت اللہ کی طرف منکر کے دائیں ہاتھ سے تین سانس میں پیئے اور ہر دفعہ کے شروع میں بسم اللہ کہئے اور سانس لینے پر الجھ کر کہئے اور زمرم خوب پیٹ بھر کر پیئے چنانچہ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: «إذ شربت منها فاستقبل القبلة واذكر اسم الله وتنفس ثلاثاً وتفضلع منها فإذا فرغت منها فاحمد الله فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: آية بيننا وبين المنافقين أنهم لا يتصلعون من زمرم»

(حاشیہ صفحہ ۱۰۳ گزشتہ)

«قال السيوطي في حاشية الكتاب: هذا الحديث مشهور على الألسنة كثيراً واختلف الحفاظ فيه، فمنهم من صححه ومنهم من حسنه ومنهم من ضيقه، والعقد الأول»

وفي الزوائد: هذا الإسناد ضعيف لضعف عبد الله بن المؤمل وقد أخرجه الحاكم والمستدر

من طريق ابن عباس، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد»

قال السدي: قلت: وقد ذكر العلماء أنهم حرموا به فوجدوه كذلك، وكيفية (۲۵) ص ۱۰۳

باب الشرب من زمرم»

چنانچہ شیخ ابن ہمام نے نقل کیا ہے کہ عبد اللہ بھی مبارک نے قیامت کے دن کی پیاس سے بچنے کی نیت سے ماء زمرم پیا تھا اور امام شافعیؒ نے اس لئے پیا تھا کہ تیرا نذاری میں ان کا نشانہ صحیح ہو جائے فكان یصیب فی کل عشة شعة، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: «ولا يحسن كم شربه من الأئمة لأمرنا بالوجها» اور خود اپنے بارے میں فرماتے ہیں: «وأنا شربته في بد آية طلب الحديث، أن يوزقني الله حالة الذهب في حفظ الحديث، ثم حجت بعد مدة تقرب من عشرين سنة وأنا أجد في نفسي المزيد على تلك الرتبة فأسألت رتبة أعلى منها، وأرجو الله أن أنال ذلك منه»

خود شیخ ابن ہمام اپنے بارے میں لکھتے ہیں: «والعبد الضعيف يرجو الله سبحانه شربه للاستقامة والوفاء على حقيقة الإسلام معها» تفصیل کے لئے دیکھیے فتح القدير (۲۵) ص ۱۰۳ (قبیل فصل فان لم ير رجل المحرم مكة وتوجه إلى عسفان- ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۰۳، ہذا ۱)

لہ سیراب ہونا ۱۲

۱۰۳ دیکھیے مستدرک حاکم (۵۱۱ ص ۱۰۳) الشرب من زمرم وآدابہ - سنن بیہقی (۵ ص ۱۰۳) باب سفایة

الحاج والشرب منها ومن ماء زمرم ۱۲

جہاں تک کھڑے ہو کر زمزم پینے کا تعلق ہے سو شرب قائمہ کی ممانعت سے متعلقہ مطلق روایات کا تقاضا تو یہ ہے کہ قیاماً شرب زمزم بھی ممنوع یا مکروہ ہو چنانچہ اس کی کراہت یا عدم کراہت محل کلام ہے لیکن راجح یہ ہے کہ شرب زمزم قائمہ بلا کراہت جائز ہے مگر مستحب نہیں اور بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت « شرب النبی صلی اللہ علیہ وسلم قائمہ من زمزم » بیان جواز یا حجوم وغیرہ کے مذہب پر معمول ہے۔

زمزم پینے کے بعد یہ دعا پڑھے « اللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْتَلْکَ مِنْ اَنْ اَنْفَعُوْا لَوْ رِزْقًا وَّاسِعًا وَّسَفَاةً مِنْ حُكْلِ دَابَّةٍ »

ایک اہم مسئلہ | زمزم کے پانی سے وضو یا غسل کرنا بہتر نہیں البتہ اگر پاک بدن والا برکت حاصل کرنے کی نیت سے غسل کرے یا وضو کرے تو جائز ہے، محققین نے لکھا ہے کہ بے وضو کو اس سے وضو کرنا بلا کراہت جائز ہے البتہ جبھی کو اس سے غسل نہ کرنا چاہئے۔ نیز زمزم سے

۱۔ ان روایات اور ان سے متعلق بحث کے لئے دیکھیے فتح الباری (ج ۱۰ ص ۱۰۷) باب الشرب قائمہ، کتاب الاشریۃ ۱۳
۲۔ چنانچہ علامہ رشیدی لکھتے ہیں « والماسل ان اعتماد الصراۃ فی الشرب قائمہ فی ہذین الموضعین محل کلام فضلًا من استحباب العیام فیہما وعلل الاوجہ عدم الکرہاۃ ان لم نقل بالاستحباب کافی ۱۵ المختار (ج ۱ ص ۱۰۷) مطلب فی مباحث الشرب قائمہ، کتاب الطہارۃ ۳ مرتب

۳۔ (ج ۲ ص ۱۰۷) کتاب الاشریۃ، باب الشرب قائمہ ۱۳

۴۔ فائدہ کان یغسل الشیء لیسان مرۃ اومرات ویواظب علی الخیض لکافی فتح الباری (ج ۱۰ ص ۱۰۷) ۳
۵۔ کافی خصائل نبوی (ص ۱۵۱)۔ شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب رحمہ اللہ نے یہاں شرب زمزم قائمہ کو افضل قرار دیا ہے فرماتے ہیں: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے کھڑے ہو کر پانی پینے کی ممانعت بھی آئی ہے اس بنا پر بعض علماء نے زمزم پینے کو بھی اس ممانعت میں داخل فرمایا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس نوش فرمانے کو (جب ذکر حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں آیا ہے) از دحام کے مذہب یا بیان جواز پر عمل فرمایا ہے، لیکن علماء کا مشہور قول یہ ہے کہ زمزم اس میں داخل نہیں اس کا کھڑے ہو کر پینا افضل ہے۔ خصائل نبوی شرح شاکر ترمذی (ص ۱۵۶ ص ۱۵۷) باب ما جاء فی صفة شرب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۳
مرتب عنہ

۶۔ مستدرک حاکم (ج ۳ ص ۱۰۷) مادہ زمزم ملا شرب لہ ۱۳

استنجا کرنا یا بدن یا کپڑے سے نجاستِ حقیقیہ دور کرنا حرام و مکروہ ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔
 أُنْتَقَرُ وَأُحْكَمُ (از مرتبہ ہفا اللہ عنہ)

ہذا آخر ما اُردنا اِیرادہ من شرح ابواب الحج فنلہ الحدولہ المتتہ۔ وذلك
 بیوم الخمیس ۲۴ من شعبان العظم ۱۴۰۷ھ الموافق ۲۵ من ابریل ۱۹۸۷م، بعد
 ما طرأت عراض و فترات طریلة اثناء شرح هذه الابواب، واللہ الموفق لیکمال شرح بقیة
 الكتاب، والمجد لله الذی بنعمته تم الصالحات، وعلى رسوله افضل الصلوات والتسلیماً
 وعلى آله واصحابه الطیبین وازواجه الطاهرات۔

لہ زبدۃ الناسک (۱۳۵) بحوالہ غنیۃ الناسک، نیز دیکھیے رد المحتار (۲۵۰ ص ۲۵۰) مطلب فی
 کراہۃ الاستنجاہ بماء نہ زہر۔ کتاب الحج ۱۲ مرتبہ عنہ

أَبْوَابُ الْجَنَائِزِ

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

باب ملجاء في النهي عن التمتي للموت

عن حارثة بن مضرب قال: دخلت على خباب وقد اكتوى في بطنه

علاج بالكتي کی شرعی حیثیت | حدیث باب میں "قد اكتوى" کے الفاظ علاج بالکتی کے حوازی پر دال ہیں حالانکہ متعدد روایات میں اس سے روکا گیا ہے۔

حضرت گنگوہی قدس سترہ فرماتے ہیں کہ نہی عن الکتی کی روایات منسوخ ہیں اور یہی شروع سلام میں تھی جبکہ لوگ یہ اعتقاد رکھتے تھے کہ شفاء صرف داغنے میں ہے یا اس وسیع شفا کے بجائے

۱۔ جنازہ جنازہ کی جگہ ہے جو جنوختیگز سے ماخوذ ہے، جس کے من میں چھپا۔ لفظ "جنازہ" جم کے کسرہ اور فتح کے ساتھ "میت" کو کہتے ہیں والکسر اضعف، ایک قول یہ ہے کہ جنازہ فوز کے ساتھ میت کو کہتے ہیں، کسرہ کے ساتھ اس تحت کو می پر میت ہو، اور ایک قول اس کے برعکس ہے یعنی فتح کے ساتھ وہ تحت میں پر میت موجود ہو اور کسرہ کے ساتھ میت۔ جم فتح اور کسرہ صرف مفرد میں ہے، جمع کے صیغہ میں جم کا فتح منضج ہے۔ دیکھئے الجوع (۵ ص ۹۱)۔ الکوکب الدرر (۵ ص ۱۳۱)۔

۱۳۱۔ لسان العرب (۵ ص ۳۲۱) ۱۲ مرتب

۱۳۲۔ الحدیث المخرجة البخاری فی صحیحہ (۲ ص ۲۵۹) کتاب العرضی، باب نہی تمسق العریض الموت۔ و مصلوف

بیہر (۲ ص ۲۵۹) کتاب الذکر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب کراهة تمسق الموت لغير نزل به ۱۲ مرتب

۱۳۳۔ اتقوا اکتوا: دافن ۱۲

۱۳۴۔ شلاً:

صحیح بخاری میں حضرت ابن عباس کی روایت ہے: "عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: الشفاء في ثلاثة:

ربة غسل، وشويلة محجم، وكيية نار، وأنها أمتي عن الكوكب"۔ امام بخاری نے یہ روایت دو طریقوں سے

من کسے، دیکھئے (۲ ص ۲۵۹) کتاب الطب، باب الشفاء في ثلاث۔

۱۳۵۔ عن عمران بن حصين قال: نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الكوكب، فأكتوينا، فألفعن ولداً نحن

بإسقاط الف المتكلم في البريعين) سنن أبي داؤد (۲ ص ۲۵۹) کتاب الطب، باب في الكوكب۔ نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ

(۲ ص ۲۴۹) باب الكوكب۔ نیز دیکھئے سنن ترمذی (۲ ص ۲۵۹) أبواب الطب، باب ما جاء في كراهية الكوكب ۱۲ مرتب

سنگسٹانی مانتے تھے پھر جب لوگوں کے قلوب و اذہان میں عقائدِ اسلام راسخ ہو گئے تو اس کی اجازت دیدی گئی۔

جن نے یہ کہا ہے کہ احادیثِ نبویؐ کی بسوہ الاعتقاد پر محمول ہیں۔ ورنہ صحتِ عقیدہ کے ساتھ علاجِ باطنی میں نہ پہلے کوئی حرج تھا، نہ اب ہے۔

بعض نے کہا کہ احادیثِ نبویؐ تحریر پر نہیں بلکہ ارشادِ پر محمول ہیں جبکہ احادیثِ اہلِ اباحت و رخصت پر احقر کے والدِ ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے تھے کہ شریعت کی نظر میں علاجِ باطنی پسندیدہ نہیں اس لئے کہ یہ تعلق فی العلاج ہے اور توکل کے مناسب یہ ہے کہ

سالہ اس کی تائید صحیح بخاری میں حضرت حاکم بن محمد اشعری کی روایت سے ہوتی ہے: «عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: إن کان فی شئ من أروعیکم شفاء فی شرطہ مجبہم أو لذعة بنار، وما أحب أن أکتوی» (ج ۲ ص ۲۷) کتاب الطب، باب من اکتوی أو کوئی غیرہ و فغسل من لمریکتو۔ ۱۲ مرتبہ سالہ مثلاً پند احادیثِ اباحت یہ ہے:

(۱) حارث بن مغزہ کی حدیثِ باب۔

(۲) سنن ابی داؤد میں حضرت حاکم کی روایت: «أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کوئی سعد بن معاذ من رمیتہ» (ج ۲ ص ۲۵) کتاب الطب، باب فی الکوی۔

(۳) سنن ترمذی میں حضرت اشعری کی روایت: «أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کوئی سعد بن زرارۃ من الشوکة (وہ حرقہ نقلو الجسد)» (ج ۲ ص ۳۳)۔ ابواب الطب، باب ماجاء فی الرخصة فی ذلک۔ اور سنن ابن ماجہ کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں: «أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کوئی سعد بن معاذ فی اکلہ» (ج ۲ ص ۳۳)۔ باب من اکتوی۔

(۴) «عن جابر قال: مر علی ابن کعب مرصفا، فأوصل إلیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم طیباً فکواه علی اکلہ» سنن ابن ماجہ (ج ۲ ص ۳۳)۔ باب من اکتوی ۱۲ مرتبہ معاشعہ سالہ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھیے انکو کب الذوق (ج ۲ ص ۱۱)۔

ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ احادیثِ نبویؐ اس صورت پر محمول ہیں جبکہ کسی ضرورت سے نہ ہو۔ قالہ ابوالطیب۔ دیکھیے کوکب (ج ۲ ص ۱۱)۔

علاج تو اختیاریا کر لیا جائے لیکن اس میں تعین نہ ہو بلکہ طلب میں اہمال سے کام لیتے ہوئے بشرط مجرور ہونا چاہئے جبکہ اہل عربؓ کی "پرحد سے زیادہ اعتقاد کرتے تھے اور کہتے تھے "آخر المدوام الکنی" اس لئے شریعت میں علاج بالکنی سے احتراز کو پسندیدہ قرار دیا گیا، اس کے علاوہ کنی میں بعض کیلئے الم شدید یقینی ہے اور شفا مہیوم ہے، علاج بالکنی کے شریعت کی نگاہ میں پسندیدہ نہ ہونے کی یہی وجہ ہے، جہاں تک علاج بالکنی کے نفس جواز کا تعلق ہے اس میں شبہ نہیں، اگرچہ اولیٰ نہیں چنانچہ جن روایات میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرامؓ کا کنی سے علاج کرنے یا کرانے کا ذکر ہے وہ سب جواز ہی پر محمول ہیں۔ ممکن ہے کہ دوسرے علاجوں سے فائدہ نہ ہونے کی وجہ سے ولین بدرجہ مجرور کنی کو اختیار کیا گیا ہو۔ بہر حال علاج بالکنی سے حتی الامکان احتراز بہتر ہے۔

ہمارے زمانہ میں آپرین علاج بالکنی ہی کی حیثیت رکھتا ہے لہذا اس کو بھی بغیر ضرورت شدیدہ کے اختیار نہ کرنا چاہئے

لَوْلَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَاكَ - أَوْ نَهَى - أَنْ تَمْتَقِيَ الْمَوْتَ لَتَمْتَقَيْتَ
اس سے معلوم ہوا کہ موت کی تمت کرتا جائز نہیں، کتب حدیث میں اس معقول کی اور بھی روایات آئی ہیں، مثلاً: بخاری شریف میں حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوعہ روایت "وَلَا يَمْتَقِي أَحَدُكُمْ الْمَوْتَ إِقَامًا مَحْسَنًا فَاعْلَمْهُ أَنْ يَزِدَّ خَيْرًا وَإِمَامٌ مَسِينًا فَلَعَلَّهُ أَنْ يَسْتَعْتِبَ" اور سلم کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں: "وَلَا يَمْتَقِي أَحَدُكُمْ الْمَوْتَ وَلَا يَزِدُّ بِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُ، وَإِنَّ إِذِمَاتِ أَحَدِكُمْ انْقَطَعَ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَا يَزِيدُ الْمَوْتَ مِنْ عَمْرَةٍ إِلَّا خَيْرًا"

۱۰ حضرت معنی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی بات کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم امت محمدیہ کے ان مشرک زاد آدمیوں کے اوصاف ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں جو بغیر حساب کے جنت میں داخل کئے جائیں گے، "هُمُ الَّذِينَ لَا يَسْتَرْجُونَ وَلَا يَتَلَبَّسُونَ، وَلَا يَكْتُمُونَ وَعَلَىٰ رُءُوسِهِمْ سِتْرٌ كَعَمْرٍ" (صحیح بخاری ج ۲ صفحہ ۲۵۸)

باب من أكتوى أو كوى غيره وفضل من لم يكتو، كتاب الطب ۲ مرتب
لے فقہ بعض النہی ۲

۱۱ دیکھیے (۱۵ صفحہ) کتاب العرفی، باب من سقى المريض الموت ۲

۱۲ دیکھیے (۲۱ صفحہ) کتاب الذکر والدعار، التوبة والاستغفار، باب كراهة سقى الموت لصوت

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ حضرت عبادہ بن الصامتؓ کی ایک روایت سے آدمی موت کا پسندیدہ ہونا معلوم ہوتا ہے وہ نقل کرتے ہیں: "أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ اللَّهِ أَحَبَّ اللَّهُ لِقَاءَهُ، وَمَنْ كَرِهَ لِقَاءَ اللَّهِ كَرِهَ اللَّهُ لِقَاءَهُ؛"

اس کا جواب یہ ہے کہ تمہنی اگر دنیوی ضرر کی وجہ سے ہو تو وہ جائز نہیں اگر اخروی ضرر کی وجہ سے ہو مثلاً اس کو اپنے ایمان کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو تو تمہنی موت میں کوئی حرج نہیں۔

اس کی دلیل حضرت انسؓ کی روایت ہے: "قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا يَتَمَيَّنُ أَحَدٌ كَرِهَ الْمَوْتَ لَضَرِّ نَزَلَ بِهِ، مَعْلُومٌ بِمَا كَرِهَ نَبِيٌّ عَنْ تَمَنِّيِ الْمَوْتِ أَيْ اِطْلَاقِ بَرِيئِينَ بَلْكَرِهِ ضَرَرٍ دُنْيَوِيٍّ كَسَاتِهِ مَخْمُوسٍ هِيَ، أَلَّا دُونَ كِ حِفَاظَتِ كِ خِيَالِ سِ مَوْتِ كِ تَنَازُرِ كِ تَوَاسُ فِي كِ كِ حَرَجِ نَبِيٍّ بَلْكَرِ ظَلَمِ نُوُؤِيٍّ فَرَلْتِ فِي كِ رُوهِ مَنُذُوبِ سِ سِ"

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْحَقِّ عَلَى الْوَصِيَّةِ

عَنْ ابْنِ عِمْرَانَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَا حَقَّ امْرَأَتِي مُسْلِمِ بَيْتِ لَيْسَتِينَ وَلَهُ شَيْئٌ يَوْصِي فِيهِ الْإِدْوَصِيَّةُ مَكْتُوبَةٌ عِنْدَهُ " حَدِيثُ كَامِلُ مَطْلَبِ جَهْوَرِ كِ

سہ صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۲۲) کتاب الذکر والدعاء والتوبۃ والاستغفار، باب من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ۱۲ م

سہ صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۲۲) باب کراهۃ تمئنی الموت لضر نزل بہ۔

اس روایت میں آگے یہ الفاظ ہیں: "فَإِنْ كَانَ لَا بَدَّ مَتَمَيَّنًا ظَلِيلًا، أَلْتَلْمَسُ أَحْمِيْنِ مَا كَانَتْ الْحَيَاةُ خَيْرًا لِي وَتَوَفَّنِي إِذَا كَانَتْ الْوَفَاةُ خَيْرًا لِي " ۱۲ م

سہ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے مرتبۃ الفاتح (ج ۲ ص ۲۲۲) باب تمئنی الموت، المغضل الأدل ۱۲ م

سہ شرح باب از مرتب عفا الشرح ۱۲ م

شہ "وصیت" ووصی: الشئی بہ یوصی وصیاً؛ متصل ہونا، وصی الشئی بآخر؛ ملأ۔ وصیت کی جمع "وصایا" آتی ہے اور اصطلاح میں "تسلیم مضافاً الی ما بعد الموت" کما فی "قواعد الفقہ" (ص ۵۴۵)

مقامہ نوؤی فرلے ہیں: "وصیت وصیہ لآنہ وصل ما کان فی حیاتہ بسا بعداً" شرح نوؤی ص ۲۲۲ صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۲۲) کتاب الوصیہ ۱۲ مرتب

سہ الحدیث أخرجه البخاری وصحیہ (ج ۱ ص ۲۵۷) فاتخذ کتاب الوصایا۔ مسلم فی صحیہ (ج ۲ ص ۲۲۲) آؤل کتاب الوصیہ ۱۲ م

نزدیک یہ ہے کہ جس شخص کے پاس کوئی ودیعت ہو یا اس کے ذمہ کوئی دین ہو یا حق واجب ہو خواہ حق اللہ ہو یا حق العبد، حق وارث ہو یا حق غیر اس کے لئے واجب ہے کہ وہ اس کے بارے میں وصیت کرے، اگر کسی قسم کا کوئی حق اس کے ذمہ نہ ہو تو وصیت واجب نہیں۔

پھر داؤد ظاہریؑ کے نزدیک وہ اقربا رہ جو اس کی میراث کے حقدار نہیں ان کے لئے بہر صورت وصیت واجب ہے، مسروقؓ، طاؤسؓ، ایاسؓ، قتادہؓ اور ابن جریرؓ کا بھی یہی قول ہے، ان حضرات کا استدلال باری تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہے ﴿كَتَبَ عَلَيْنَكُمْ إِذَا أَحْتَرَأَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتَ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ﴾^۱ نیز حدیث باب سے بھی ان کا استدلال ہے۔

جمہور کے نزدیک اقربا کے لئے بغیر حق واجب کے وصیت واجب نہیں۔ ائمہ اربعہؒ، سفیان ثوریؒ، شعبیؒ اور ابراہیم غنیؒ کا یہی مسلک ہے۔

جہاں تک آیت کا تعلق ہے وہ جمہور کے نزدیک منسوخ ہے، اس لئے کہ میراث کا حکم نازل ہونے سے قبل وصیت واجب تھی، جب میراث کا حکم آ گیا تو وصیت کی ضرورت باقی نہ رہی، آیت کے منسوخ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس میں "وصیت للوالدین" کا بھی ذکر ہے اور والدین کے لئے اب وصیت بلاجماع جائز نہیں اس لئے کہ وہ ورثہ میں داخل ہیں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "لا وصیة لوارث"۔ معلوم ہوا کہ "كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا أَحْتَرَأَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتَ" والی آیت، آیت میراث سے منسوخ ہے۔

۱۔ وصیت کیسے لکھا جائے؟ اور کیسے مرتب کیا جائے؟ اس کا تفصیلی اور سلی بخش طریقہ رشد کی شیخ حضرت مولانا ڈاکٹر عبدالحی مستنقد نے اپنی مفید کتاب "احکام میت" (ص ۱۰۷-۱۰۸) باب ہفتم میں لکھ دیا ہے، فرما ہے

فانہ مهم۔ ۱۲ مرتب

۲۔ سورۃ البقرہ آیت ۱۸۰ پ - ۲۱۴

۳۔ دیکھیے سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۱۷) کتاب الوصایا، باب إبطال الوصیة للوارث۔ سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۱۱۷) کتاب الوصایا، باب ماجاء فی الوصیة للوارث۔ سنن ترمذی (ج ۲ ص ۱۱۷) أبواب الوصایا، باب ماجاء لا وصیة لوارث۔ سنن ابن ماجہ (ص ۱۱۷) أبواب الوصایا، باب لا وصیة لوارث ۲۱۴
 ۴۔ یعنی "يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِهِ لِلذَّكَوْنِ لِلذَّكَوْنِ حَقًّا لِلأُنثَيَيْنِ" الآية، سورۃ نساء۔ آیت ۱۱۳

اور حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ یہی روایت مسلم شریف میں بھی آئی ہے جس میں روایت کے الفاظ یہ ہیں: «ما حق امری مسلم له شئ یرید أن یوصی فیہ بیئت لیلین إلا و وصیتہ مکتوبہ عندہ» اس میں «له شئ یرید أن یوصی فیہ» کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ حکم اس شخص کے ساتھ خاص ہے جو وصیت کرنا چاہتا ہو، اگر وصیت کا حکم واجب ہوتا تو اس کو ارادہ کے ساتھ مقید نہ کیا جاتا۔

واضح رہے کہ جہور کے نزدیک غیر وارث کے لئے اگرچہ وصیت واجب نہیں لیکن مستحب بہر حال ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ما جاء في الوصية بالثلث والرابع

عن سعد بن مالك أوص بال عشر، فماتت أنافضة حتى قال : أوص بالثلث والثلث كثير ہر آدھی کو اپنے مال کے ایک تہائی میں وصیت کرنے کا اختیار ہے، البتہ

۱۔ دیکھئے (ج ۱ صفحہ ۳۹۲) کتاب الوصیۃ ۱۳

۲۔ باب ستلغہ مذکورہ تفصیل کیلئے دیکھئے نکلہ فتح الملہم لا ستاننا الخ مصاحب الہامی دام اقبالہم (۲۵ ۱۹۵۹ء) کتاب

الوصیۃ ۱۲

۳۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۳

۴۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۷۱) کتاب الجنائز، باب رثاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم

۵۔ سعد بن ابی خوئے - (ج ۱ ص ۱۷۱ و ص ۱۷۲) کتاب الوصایا، باب أن یتروک ورثتہ أفضیا غیر من أن ینکفوا الناس

۶۔ باب الوصیۃ بالثلث - و مسلم فی صحیحہ (ج ۲ ص ۲۳۹) کتاب الوصیۃ - و النسائی فی سننہ (ج ۲ ص ۱۷۱

و ص ۱۷۲) کتاب الوصایا، باب الوصیۃ بالثلث - و أبوداؤد فی سننہ (ج ۲ ص ۳۹۵) کتاب الوصایا، باب ما

جاء فیما لا یجوز للوصی فی مالہ - و ابن ماجہ فی سننہ (ص ۱۷۱) أبواب الوصایا، باب الوصیۃ بالثلث ۱۲

۷۔ واضح رہے کہ تہائی مال سے مراد یہ ہے کہ تجزیہ و محضین لوڑ میں اس مال کی ادائیگی کے بعد جو ترکہ بچے اس کے ایک تہائی میں وصیت نامہ

ہوگی نہ کوئی مال کے ایک تہائی میں۔ دیکھئے البسوط الخریسی (ج ۲ ص ۲۰۱) کتاب الوصایا۔

۸۔ پورا اگر کسی نے ورثہ کی موجودگی میں ثلث سے زیادہ کی وصیت کی تو وہ نافذ نہ ہوگی، الا یہ کہ وہ ورثہ اجازت دی، بشرطیکہ

ان میں کوئی بچہ یا محضون نہ ہو۔ نکلہ فتح الملہم (ج ۲ ص ۱۷۱) باب الوصیۃ بالثلث ۱۲ مرتب

حنفیہ کے نزدیک بہتر ہے کہ وصیت ایک تہائی سے بھی کم مال کی ہو خواہ اس کے ورثہ اغنیاء ہوں یا فقرا۔ جبکہ شافعیہ کے نزدیک اگر اس کے ورثہ فقرا ہوں تب تو وصیت کا ایک تہائی سے کم ہونا بہتر ہے اور اگر اس کے ورثہ اغنیاء ہوں تو ایک تہائی کی وصیت بہتر ہے۔

واضح رہے کہ تہائی مال کی وصیت کے بارے میں مذکورہ تفصیل اس وقت ہے جبکہ موسیٰ کے ورثہ موجود ہوں، اگر موسیٰ کا کوئی وارث ہی نہ ہو نہ ذوی الفروض میں سے، نہ عصبات میں سے، نہ ذوی الارحام میں سے، تو حنفیہ کے نزدیک تہائی مال سے زیادہ کی بھی وصیت درست ہے یہاں تک کہ کل مال کی وصیت بھی درست ہے۔ مسروق، شریک، حسن بصری اور امام احمد کا بھی یہی مسلک ہے، امام مالکؒ سے ثلاث سے کم کی تحدید مختلف حضرات سے مختلف مقول ہے:

حضرت ابو بکر صدیقؓ کے بارے میں قتادہؒ سے مروی ہے: «أَنَّ أَبَا بَكْرٍ أَوْصَى بِالْخُمْسِ وَقَالَ: أَوْصِي بِمَا رَضِيَ اللَّهُ بِهِ لِنَفْسِهِ، ثُمَّ قَالَ: وَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ عَصَيْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ»^۱
قتادہؒ حضرت عمرؓ کے بارے میں بھی نقل کرتے ہیں: «وَأَوْصَى عُمَرُ بِالرَّيْحِ»

سارث حضرت علیؓ کے بارے میں نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: «لَأَنْ أَوْصَى بِالْخُمْسِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَوْصَى بِالرَّيْحِ، وَأَنْ أَوْصَى بِالرَّيْحِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَوْصَى بِالثَلَاثِ، وَمَنْ أَوْصَى بِالثَلَاثِ فَلَعَلَّ يَتْرُكُ شَيْئًا»

مذکورہ تینوں آثار کے لئے دیکھیے مصنف عبدالرزاق (ج ۹ ص ۶۶۶، رقم ۱۳۶۳ اور ص ۶۶۳)

کتاب الوصایا، کمر یومی الرجل من ماله۔

عن ابراهیم قال: كان السدس أحب إليهم من الثلث.

بعض نے عشرہ کی تحدید کی ہے جیسا کہ حضرت عمرؓ سے مقول ہے کہ انہوں نے ایک آدمی سے فرمایا: أَوْصِ

بِالْعَشْرِ»

ان دونوں آثار کے لئے دیکھیے سنن دارمی (ج ۲ ص ۶۵۱، رقم ۳۲۵۰ و ص ۳۲۵) کتاب الوصایا،

باب الوصیۃ بأقل من الثلث۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ جس شخص کے پاس مال کم ہو اور اس کے ورثہ بھی موجود ہوں تو اس کو چاہئے کہ وصیت

مذکورہ کافی الحدیث (ج ۱ ص ۱۳ ص ۱۳) کتاب الوصایا، باب الوصیۃ بالثلث۔ واللہ اعلم بالصواب

۱۔ کافی الحدیث (ج ۱ ص ۱۳ ص ۱۳) کتاب الوصایا، باب الوصیۃ بالثلث۔ طبع ایچ ایس سید کپٹی) کتاب الوصایا ۱۲

۲۔ کافی الحدیث (ج ۱ ص ۱۳ ص ۱۳) کتاب الوصیۃ ۱۲

۳۔ کافی الحدیث (ج ۱ ص ۱۳ ص ۱۳) کتاب الوصایا ۱۲

اور امام اسحقؒ کا بھی ایک ایک قول اس کے مناسب ہے۔

حدیث باب میں "والتثکثیر" کے تین مطلب ہو سکتے ہیں :

(۱) التثکثیر سے مراد انتہائی درجہ ہے جو جائز ہے لیکن بہتر ہے کہ اس سے کم کیا جائے

(۲) وصیت بالتثکیر یا تصدق بالتثکیر بھی مکمل ہے یعنی "کثیراً جبراً"

(۳) التثکیر بھی کثیر ہے قلیل نہیں ہے۔

ان تینوں مطالب میں سے حنفیہ نے پہلے کو اور شافعیہ نے تیسرے مطلب کو ترجیح دی ہے۔

حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے حنفیہ کے مطلب کی تائید ہوتی ہے، وہ فرماتے ہیں :

"لو أن أناس خستوا من التثکیر إلى الربیع فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : التثکیر ،

والتثکیر کثیر"۔ یہی وجہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک وصیت میں تثکیر سے کم کرنا مستحب ہے کما بیننا

آنفاً - والله أعلم (از مرقیہ عمنا اللہ عنہ)

باب ماجاء فی تلقین المریض عند الموت والدعاء له

عن ابی سعید عن النبی صلی الله علیه وسلم قال : لقنوا موتاكم لا اله الا الله

یہاں دو سکتے ہیں :

ایک مسئلہ تلقین قبیل الموت کا۔ دوسرا تلقین عند القبر کا۔

تلقین قبیل الموت | جب کسی پر موت کے اثرات ظاہر ہونے لگیں تو اس کو کلمہ شہادت کی

طہ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۸۰) کتاب الجنائز ، باب رثاء ، سنن ابی یوسف علیہ

وسلم سعد بن خولتہ ۱۲ م

۱۳ م دیکھئے کلمۃ فتح الملہم (ج ۲ ص ۲۰) باب الوصیۃ بالتثکیر ۱۲ م

۱۴ م صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۰) کتاب الوصیۃ ۱۲ م

کلمہ الحدیث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۱۰) کتاب الجنائز - والنسائی في سننه (ج ۱ ص ۲۵۵ و ۲۵۶)

کتاب الجنائز ، باب ثلثین المیت - وأبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۰) کتاب الجنائز ، باب فی

التلقین - وابن ماجه في سننه (ص ۱) أبواب ماجاء فی تلقین المریض ، باب ماجاء فی تلقین المیت

لا اله الا الله - ۱۲ مرتب

تلقین کرنا مستحب ہے، حدیث باب کا یہی مطلب ہے، اس لئے کہ "لقنوا موتاكم" "لقنوا من قرب موته" کے معنی ہیں کہ ما فی الہدایۃ مع شرحہ فتح القدیر (ج ۲ صفحہ ۲۱۰، باب الجنائز) جس کی صورت یہ ہوگی کہ اس کے پاس موجود لوگ بلند آواز سے کلمہ شہادت پڑھیں، اس کو پڑھنے کا حکم نہ دیا جائے، اس لئے کہ وہ بڑے کٹھن لہجات ہوتے ہیں حکم دینے کی صورت میں نہ جلنے اس کے منہ سے کیا نکل جائے۔ پھر جب وہ ایک دفعہ کلمہ پڑھے تو یہ کوشش نہ کی جائے کہ وہ برابر کلمہ پڑھتا رہے، اس لئے کہ مقصود تو محض یہ ہے کہ اسے "من کان آخر کلامہ: لا الہ الا اللہ، دخل الجنة" کی فضیلت حاصل ہو جائے جب اس نے کلمہ پڑھ لیا تو اسے یہ فضیلت حاصل ہو گئی اس لئے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے۔ البتہ اگر وہ کلمہ پڑھنے کے بعد کوئی دنیوی بات چیت کرتے تو دوبارہ تمکین مستحب ہے۔

تلقین عند القبر | حنفیہ کے نزدیک ظاہر الروایۃ کے مطابق تلقین عند القبر نہیں کی جائے گی۔

ک وقیل وجوباً، فی القنیۃ: وکذا فی النہایۃ عن شیخ الطحاوی، العاجب علی إخوانہ وأصدقائه
 أن یلقوه اھ قال فی النہر: بکنۃ تجوز لما فی الدراریۃ من أنه مستحب بالإجماع اھ - فتبہ - أنظر الدرر
 المختار مع رد المحتار (ج ۱ صفحہ ۵۷) باب صلوة الجنائز، مطلب فی تلقین المحتضر الشہادۃ ۱۲ مرتب
 مع اندر المختار مع رد المحتار (ج ۱ صفحہ ۵۷) ۲
 مع وداع معاذ بن جبل عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، کما فی سنن أبی داؤد (ج ۱ صفحہ ۱۱۱) کتاب الجنائز، باب فی
 التلقین۔

ابن ابی حاتم نے ابو زرہ کے ہاں نقل کیا ہے کہ جب ان کی وفات کا وقت قریب آیا تو لوگوں نے انہیں
 تلقین کرنے کا ارادہ کیا اور حضرت حماد کی حدیث مذکور کا ذکر کرنے لگے تو اس پر ابو زرہ نے ان کو حضرت حماد کی مذکورہ روایت
 اپنی سند سے بیان کی اور حدیث بیان کرتے کرتے "لا الہ الا اللہ" پر پہنچے تو اس کو پڑھ کر فارغ ہی ہوئے تھے کہ
 ان کی روح نکل گئی۔ کما فی فتح الملہم (ج ۲ صفحہ ۱۱۱) أوائل کتاب الجنائز، ۱۲ مرتب
 مع جیسا کہ اسی باب میں حضرت عبداللہ بن المبارک کے بارے میں مروی ہے "أرد لما حضرته الوفاۃ جعل
 رجل یلقنہ لالہ الا اللہ، وأکثر علیہ، فقال لہ عبد اللہ: إذا قلت مرۃ فأنا علی ذلک ما لہ أکلم
 بکلامہ ۱۲

مع کما فی اندر المختار مع رد المحتار (ج ۱ صفحہ ۵۷) باب صلوة الجنائز، مطلب فی التلقین بعد الموت۔ اس مقام پر روایت
 میں ہے کہ اگر کسی نے تلقین عند القبر کی تو اس کو وہاں نہیں جائیگا، شامی میں شرح منیہ کے حوالے سے تلقین بعد الدفن سے نہ کہنے
 کی یہ دہریان کی گئی ہے "لأنہ لا یضر فیہ، بل فیہ نفع، فإن المیت یتأنس بالذکر علی ما ورد فی الآثار" ۱۲ مرتب

امام احمد کا مسلک بھی یہی معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ وہ فرماتے ہیں "ما رأيت أحداً فعل هذا إلا أهن الشائم" گویا ان حضرات کے نزدیک حدیث "ب' لقنوا موتاكم" معنی مجازی پر محمول ہے اور اس سے صرف تعلقین المحض مراد ہے نہ کہ تعلقین عند القبر شرح منیہ میں اس روایت کو مجازی پر محمول کرنے کو مسلک جہود قرار دیا گیا ہے۔

صاحب کفایہ نے عدم تعلقین عند القبر کی دلیل بیان کی ہے "لا فائدة في التلقين بعد الموت لأنهم إن ماتوا مومناً فلا حاجة إليه وإن مات كافراً فلا يفيد التلقين"۔
لیکن شیخ زاہد صفار نے "لقنوا موتاكم" کو اپنے معنی حقیقی پر محمول کرتے ہوئے تعلقین عند القبر کو اہل سنت کا مسلک قرار دیا ہے اور عدم تعلقین کو معتزلہ کا مسلک کہا ہے اس لئے کہ تعلقین کی صورت میں یہ ماننا پڑیگا کہ قبر میں اللہ تعالیٰ مُردے کی روح کو لوٹا دیتے ہیں جبکہ معتزلہ اس اعادہ روح کے قائل نہیں۔ نیز صاحب جوہر نے بھی تعلقین عند القبر کو اہل سنت کے نزدیک مشروع قرار دیا ہے۔
شیخ ابن ہمام نے بھی "لقنوا موتاكم" کے معنی حقیقی کو راجح قرار دیتے ہوئے تعلقین عند القبر کو درست قرار دیا ہے۔

اکثر شافعیہ نے بھی تعلقین عند القبر کو مستحب قرار دیا ہے، ابن الصلاح نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے شارح مسلم ابی ہریرتہ میں "ولا یبعد حمل حدیث الباب علی التلقین بعد الدفن"۔
قائمین تعلقین عند القبر کا ایک استدلال حضرت ابوالانثر کی روایت سے ہے، سعید بن عبد اللہ زودی فرماتے ہیں: "شهدت أبا أمامة وهو في النزع، فقال: إذا أنامت فاصنعوا لي كما أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: إذا مات أحد من إخوانكم فتقوم التراب على قبره فليقل أحدكم على

۱۰۰۰ کہا فی المغنی لابن قدامة (۲/۱۰۰) فصل: فأما التلقين بعد الدفن ۲۱۲

۱۰۰۰ کہا فی رد المحتار (۱۰/۱۰۰) مطلب فی التلقين بعد الموت ۲۱۳

۱۰۰۰ کفایہ بہائم فتح القدر (۲/۱۰۰) باب الجنائز ۲۱۲

۱۰۰۰ رد المحتار (۱۰/۱۰۰) مطلب فی التلقين بعد الموت ۲۱۳

۱۰۰۰ فتح الملہم (۲/۱۰۰) کتاب الجنائز ۲۱۳

۱۰۰۰ فتح القدر (۲/۱۰۰) باب الجنائز ۲۱۳

۱۰۰۰ فتح الملہم (۲/۱۰۰) کتاب الجنائز ۲۱۳

رأس قبره ثم ليقول: يا فلان ابن فلانة، فإنه يسمعه ولا يجيب، ثم يقول: يا فلان ابن فلانة، فإنه يستوى قاعدة، ثم يقول يا فلان ابن فلانة، فإنه يقول: أرسدنا رحمك الله، ولكن لا تشعرون، فليقتل، اذكر ما خرجت عليه من الدنيا، شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، وأنتك رضيت بالله رباً، وبالإسلام ديناً، ومحمد نبياً، وبالقرآن إماماً، فإن منكراً ونكيراً يأخذ كل واحد منهما بيد صاحبه ويقول: انطلق بنا، ما نفعك عند من لعن حجتته، فيكون الله حجيجه ودينهما، قال رجل: يا رسول الله، فإن لم يعرف أمته قال: فينسيه إلى حواء، يا فلان ابن حواء»

لیکن مسلمانہ بھی جمع الزوائد میں اس روایت کو نقل کر کے فرماتے ہیں: «رواہ الطبرانی فی الکبیر، وفی إسناده جماعة لہم أعرہم» البتہ حافظ ابن حجر اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں: «وإسناده صالح، وقد قواه الضیاء فی أحكامہ، وأخرجه عبد العزیز فی انشائی»

علامہ نووی فرماتے ہیں کہ حضرت ابوالمامہ کی روایت کی سند اگرچہ ضعیف ہے لیکن محدثین کا اس پر اتفاق ہے کہ فضائل اور ترغیب و ترہیب کے باب میں توشیح سے کام لیا جاتا ہے بالخصوص جبکہ اس روایت کے شواہد بھی موجود ہیں مثلاً حدیث تثبیت اور حضرت عمرو بن العاص کی وصیت والی روایت جو دونوں کی دونوں صحیح السنہ ہیں۔

۱۲ (۳ ص ۴) کتاب الجنائز، باب تلین المیت بعد وفاته ۴۲

۱۳ دیکھیے التلخیص المبرر (۲ ص ۳۳)، تحت رقم ۱۲۱۰ کتاب الجنائز ۴۲

۱۴ دیکھیے المجموع شرح المہذب (۵ ص ۲۵۵) قبیل باب التمزیة والبقار علی المیت ۴۲

۱۵ رواہ ابو داؤد عن عثمان بن عفان قال: «کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذا فرغ من دفن المیت وقف علیہ فقال: استغفروا لہیکم واسألوا لہ بالتثبیت فإنه الآن یسئل» (۱ ص ۲۵۴) کتاب الجنائز وبالاستغفار عند القبر المیت فی وقت الاضران ۱۲ مرتب

۱۶ جس میں یہ فرماتے ہیں: «فإذا أنامت فلا تصحبني ناعمة ولا نار، فإننا دفنتموني فتوا على التراب سناً، ثم أقيموا حول قبري قدر ما تخربن ورويتسولها حتى أستأنس بكم وأنظر ماذا أراهم به رسل رب» صحیح مسلم (۳ ص ۱۵۳) کتاب ایمان، باب كون الإسلام بعد ما قبله، وكذا الخبر والهجرة ۱۲ مرتب

۱۷ حافظ ابن حجر نے زیر بحث روایت کے اور بھی شواہد ذکر کئے ہیں، دیکھیے التلخیص المبرر (۲ ص ۳۳) ۴۲

صاحب اعلام الشنن علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے خفیہ اور جمہور کے مسلک کے مطابق "لقنوا موتاکم" کو معنی مجازی پر جمول کیا ہے، یعنی اس کو "لقنوا من قسرب موتاکم" کے معنی میں یا ہے، اور اس معنی مجازی پر انہوں نے یہ دلیل بیان کی ہے کہ صحیح ابن حبان میں یہ روایت "من کانت آخر کلامہ لا إله إلا الله عند الموت دخل الجنة" کی زیادتی کے ساتھ آئی ہے جس سے معنی مجازی مستعین ہو جاتے ہیں۔

جہاں تک متیقن بعد الدفن کا تعلق ہے اس کو علامہ عثمانی نے فی نفسہ مستحب قرار دیا ہے اس لئے کہ حضرت ابوالاسودؓ کی روایت میں جو "فلیقمہ أحدکم علی رأس قبرہ دفن لیقتل....." کے الفاظ آئے ہیں وہ علی الاقل استحباب پر جمول کئے جائیں گے لیکن آگے وہ فرماتے ہیں کہ جو تکلم متیقن بعد الدفن کے کل روافض کا شمار بن چکی ہے اور اول سنت نے اُسے ترک کر دیا ہے اس لئے اب متیقن نہ کی جائے گی لَآئذَ فِیہ خوف التہمة، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "انقوا مواضع التہمة" یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن تائید کے لئے بہر حال پیش کیا جاسکتا ہے، پھر اگر کسی موقع پر تہمت کا اندیشہ نہ ہو تو متیقن بعد الدفن اب بھی مستحسن ہوگی۔

یہ ساری بحث متیقن بعد الدفن سے متعلق تھی، جہاں تک دفن کے بعد قبر پر چھوڑی دیر پھرنے، میت کے لئے دعائے مغفرت کرنے اور قرآن شریف پڑھ کر ثواب پہنچانے کا تعلق ہے سو یہ سب کام مستحب ہیں۔ اس کے علاوہ قبر کے سرانے کھڑے ہو کر سورۃ بقرہ کی ابتدائی آیات "وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ" تک اور پانچویں کی طرف سورۃ بقرہ کی آخری آیات "إِنَّ الرِّسُولَ" سے ختم سورت

شہ کثر العمال میں یہ روایت صحیح ابن حبان ہی کے حوالے سے اس طرح نقل کی گئی ہے: "لقنوا موتاکم: لا إله إلا الله فإنه من کان آخر کلامہ لا إله إلا الله عند الموت دخل الجنة یوماً من الدهر، و إن أصابہ قبل ذلك ما أصابہ" (ص ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷) ۱۲ مرتب

۱۳ رواہ البخاری فی تاریخہ، کما فی کنوز الخائق للناووی بہامش الجامع الصغیر للسیوطی (ص ۱۲) ۱۲ مرتب
۱۴ دیکھئے اعلام السنن (ص ۸۵ صکتا) باب ما یلین المحتضر الخ ۱۲

۱۵ دیکھئے فتاویٰ عالمگیری (ج ۱ ص ۱۵۱) الباب الحادی والعشرون فی الجنائز، الفصل السادس فی القبر والدفن۔
فتاویٰ عالمگیری میں اس مقام پر لکھا ہے "قراءة القرآن عند القبر عند عهد رحمہ اللہ تعالیٰ لا تکفر، ومشاغنا رحمہم اللہ تعالیٰ أخذوا بقولہ، وهل ینتفع؟ والختار أنه ینتفع" ۱۳ مرتب

تک پڑھنا مستحب ہے۔ واللہ اعلم۔ (تشریح الباب بزیادات کثیرة من الترتیب)

باب ماجاء فی التشدید عند الموت

عن عائشة قالت: ما أعبط أحدًا يهون موت بعد الذي رأيت من شدة موت رسول الله صلى الله عليه وسلم، بعض روايات سے معلوم ہوتا ہے کہ مومن کی روح بہت آسانی سے نکل جاتی ہے، اس طرح ایک طرح کا تقاضا ہو جاتا ہے۔
اس کا جواب یہ ہے کہ مومن مرض کی شدت میں تو مبتلا کیا جاتا ہے لیکن اس کی روح آسانی کے ساتھ نکل جاتی ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں بھی مرض کی شدت تھی نہ کہ موت کی شدت۔ واللہ اعلم۔

باب ماجاء أن المؤمن يموت بعرق الجبین

عن عبد الله بن بريدة عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: المؤمن

سہ معارف الحدیث (ج ۳ صفحہ ۳۰۷) دفن کا طریقہ اور اس کے آداب۔ بحوالہ بیہقی شعب الایمان، عمم فی شمسہ ۱۲
کہ الحدیث أخرجه النسائي في سننه (ج ۱ ص ۲۵۹) کتاب الجنائز، باب شدة الموت ۱۲
سہ مثلاً سند احمد میں ہار بن عازب کی ایک مرفوع روایت میں ہے: «ثم يحرق عليه السلام حتى يجلس عند رأسه، فيقول: أيتها النفس الطيبة، اخرجي إلى مغفرة من الله ودمعوان، قال: فتفرج تسيل كما تسيل القطرة من في السقاء فيأخذها» اس روایت کے تحت شرح کرتے ہوئے علامہ سامی فرماتے ہیں: «یوید من روح روحه بسهولة كسهولة تعطير الماء من فم القربة» دیکھیے الفتح الربانی لترتیب سند الإمام احمد بن حنبل الشیبانی مع شرح بلوغ الأمان (ج ۱ ص ۵۳) باب ما يراه المحتضر الوارث رقم (۵۳)۔ ۱۲ مرتب

کہ احمد شاگرد والے مصری نسخہ میں اس باب پر یہی ترجمہ قائم کیا گیا ہے، دیکھیے (ج ۳ ص ۳) کتاب الجنائز، باب ما جاء في جوارحه من ما يراه المحتضر من ما يراه الوارث، لیکن جوارحے پاس جو ہندوپاک کے نسخے ہیں ان میں اس باب پر کوئی ترجمہ قائم نہیں کیا گیا ۱۲
سہ الحدیث أخرجه النسائي في سننه، (ج ۱ ص ۲۵۹) کتاب الجنائز، باب علامة موجع الزمن - و
ابن ماجہ (ص ۱۸) أبواب الجنائز، باب ماجاء في المؤمن يجر في التبرع ۱۲

یسوت بعرق الجبین، اس حدیث کے مطلب میں علماء کے کئی اقوال ہیں :

(۱) عرق جبین کنا یہ ہے اس مشقت سے جو مومن طلبِ رزقِ حلال کے لئے اٹھاتا ہے اور روایت کا مطلب یہ ہے کہ مومن زندگی بھر رزقِ حلال کمانے کی کوشش کرتا رہتا ہے یہاں تک کہ اس کی موت آجاتی ہے، نیز عبادت کے لئے اس کے چہرہ پر سے بھی کنا یہ ہے۔

(۲) موت کے وقت اپنی سیئات اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے اکرام دیکھ کر جو بندہ پر ندامت کی کیفیت طاری ہوتی ہے اس کی وجہ سے اُسے پسینہ آجاتا ہے۔

(۳) مومن بندہ کی سیئات کو ختم کرنے یا اس کے درجات کو بلند کرنے کے لئے اس کے ساتھ قبضِ روح میں سختی کا معاملہ کیا جاتا ہے۔

(۴) عرقِ جبین مؤمنانہ موت کی علامت ہے اگرچہ اس کی وجہ قتل سے نہ بھی جاسکے بلکہ

باب (بلا ترجمہ)

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ عَلَى شَابٍ وَهُوَ فِي أُنُوتٍ، فَقَالَ: كَيْفَ تَجِدُكَ؟ قَالَ: وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي أَرْجُو اللَّهَ وَإِنِّي أَخَافُ ذُنُوبِي، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا يَجْتَمِعَانِ فِي قَلْبِ عَبْدٍ فِ مِثْلِ هَذَا الْمَوْطِنِ إِلَّا أَعْطَاهُ اللَّهُ مَا يَرْجُو وَآمَنَهُ مِمَّا يَخَافُ، مَعْلُومٌ هُوَ أَكْرَهُ خُونٍ أَوْ رَجَاءٍ وَدُونِ مَطْلُوبٍ هُنَّ، أَحْسِبُ الْعُلُومَ فِي حَضْرَتِ عَمْرٍو كَيْ بَارِي فِي رُؤْيِي هِيَ كَأَنَّهَا بِنُفُوسِ مِيْدَانِ حَشْرِ مِيْنِ يَبْدَأُ كَأَنَّهَا جَاءَتْ كَرْتَبْتِهَا سِوَايَ أَكْ أَدْمِي كَيْ كُوْنِي نَبِيْسِي جَائِيْكَ تَوَجَّهِي يَبْ أَمِيْدِي هُوْكَ كَرِ اسْ أَكْ أَدْمِي كَأَمْصَدَاقِي فِي هِي هُوْنِ أَوْ رِ أَكْرِيْكَ رَاجِئِيْ كَرِ جَهَنْمِي سِوَايَ

سہ مذکورہ تمام اقوال کے لئے دیکھئے زہرا لفظی للسیوطی وحاشیۃ السندی علی سنن النسائی (۵)

سہ (۲) کتاب الجنائز، باب علامۃ موت المؤمن - نیز دیکھئے إنباح الحاجۃ علی بن ابن ماجہ،

(۳) أبواب الجنائز، باب ما جاء فی المؤمن یوقر فی الفزع ۴

سہ الحدیث أخرجه ابن ماجه وسننه (مسکت) أبو لباب الزهد، باب ذکر الموت والاعتذار له ۴

سہ (ج ۳ صفحہ ۱۶) کتاب الخوف والرجاء، باب بیان أن الأفضل هر غلبه الخوف أو غلبه

الرجاء أو اعتداهما ۱۲

ایک آدمی کے کوئی داخل نہیں ہوگا تو مجھے یہ خوف ہوگا کہ وہ ایک آدمی میں ہی ہوں، شاید یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم میں جہاں بھی جنت و جہنم کا ذکر آیا ہے تنہا نہیں آیا بلکہ دونوں کا اٹھا ذکر ہے تاکہ خوف اور رجاء دونوں کا ضروری ہونا معلوم ہو جائے۔ امام غزالی فرماتے ہیں کہ موت کے قریب رجاء کا غلبہ مناسب ہے، اس لئے کہ اس سے محبت پیدا ہوتی ہے اور اس سے قبل خوف کا غلبہ مناسب ہے، اس لئے کہ اس سے شہوت کی آگ بجھ جاتی ہے اور دل سے دنیا کی محبت ختم ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی کراہیۃ النعی

عن عبد اللہ، عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: «یا حکم والنعی فان النعی من عمل الجاہلیۃ» «نعی» لغت میں موت کی خبر کو کہتے ہیں، یہاں اس سے نعی الجاہلیہ مراد ہے جس کی صورت یہ ہوتی تھی کہ عرب میں جب کوئی بڑا آدمی مرجان یا قتل کر دیا جاتا تو وہ کسی آدمی کو گھوڑے پر سوار کر کے مختلف قبائل کی طرف بھیجتے تھے جو روتا مہاتا تھا اور کہتا جاتا تھا «نعاہ فلانا» یعنی «انعمہ» مطلب یہ کہ اس کی وفات کی خبر کو ظاہر کرو، نیز عرب اپنے کسی بڑے آدمی کے مرنے پر نوحہ کرنے والیوں کو جب اپنے گھروں پر بلا کر ٹھہراتے تھے تو وہ نوحہ کرنے کے ساتھ نعی کا کام بھی انجام دیتی تھیں کہ ہرنٹے آنے والوں کو روتے ہوئے اس آدمی کے مرنے کی خبر دیتی تھیں۔ جن روایات میں نعی کی ممانعت آئی ہے وہ مذکورہ نعی جاہلیت پر ہی مہمول ہیں۔

لہ احیاء العلوم (ج ۲ ص ۲۵۱) کتاب الخوف والرجاء، باب بیان ان الافضل هو غلبۃ الخوف او غلبۃ الرجاء او اعتدالہما ۴
 ۵ قال الشیخ محمد فواد عبد الباق: «لہم یخرجہ من أصحاب کتب السنۃ احدثہم القومذی» سنن ترمذی (ج ۲ ص ۱۳)

۶ نعی الناعی المیت نبیاً: أخبر بموته، وهو منوع۔ کذا فی المغرب (ج ۲ ص ۲۱۳)

۷ نیز کہا جاتا تھا: «یا نعاہ العرب» جس کا مطلب یہ ہوتا تھا «یا ہذا ای العرب» یا «یا ہؤلاء النعوا العرب» بمرث فلان۔ «یا نعیان العرب» کے الفاظ میں آئے ہیں، اس صورت میں «نعیان» کی جی ہوگی۔ اسی طرح «نعا یا فلان» اور «یا نسا یا العرب» بھی کہا جاتا تھا۔ تفصیل و تحقیق کے لئے دیکھئے لسان العرب (ج ۱۵ ص ۲۳۳) ۱۳ مرتب

۸ مثلاً حضرت عبداللہ بن مسعود کی حدیث مذکورہ اور حضرت عائشہ کی حدیث باب ۱۲

جہاں تک مطلق "نہی" یعنی میت کے رشتہ دار اور اقارب و اصدقار کو موت کی خبر دینے کا تعلق ہے اس میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء أن الصبر عند الصدمة الأولى

عن انس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: الصبر في الصدمة الأولى
يعني صبرك في اصل فضيلت اول صدمه کے وقت ہے اس لئے کہ مورث یا تم کے ساتھ انسان کو صبر کرنا جاتا

لہ چنانچہ وہ تمام روایات جن میں نبی کا ثبوت ہے مطلق خبر ہی پر مشتمل ہیں، مثلاً:

حضرت ابو ہریرہ کی روایت "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: الصبر في الصدمة الأولى في اليوم الذي مات فيه، وخرج إلى المصلى فصلى بها، وكتبها رافعاً"۔

نیز غزوہ موتہ میں حضرت زید بن مارث و غیرہ کی شہادت کی خبر وینا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے اس میں بھی مطلق اخبار ہی ہے نہ کہ نفی جاہلیت۔ چنانچہ حضرت انس بن مالک سے روایت ہے: "قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: أخذ الراية زيد فاصيب، ثم أخذها جعفر فاصيب، ثم أخذها عبد الله بن ربيعة فاصيب، وإن عيسى رسول الله صلى الله عليه وسلم لتذرفان ثم أخذها حانئ بن الوليد من غير امرأة فتصبح له"۔

مذکورہ دونوں روایات کے لئے دیکھیے صحیح بخاری (ج ۱ صفحہ ۱۸۷) کتاب الجنائز، باب الرجل ينقل إلى محل الميت ينسب۔
نیز حضرت ابن عباس کی روایت ہے: "ما مات إسمان كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعودُهُ فَمَا بِاللَّيْلِ فَذُنُوبِيَا، فَمَا أَصْبَحَ أَخْبَرُوهُ، فَقَالَ: مَا مَنَعَكُمْ أَنْ تَقْلُسُونِي؟" صحیح بخاری (ج ۱ صفحہ ۱۸۷) باب الإذن بالجنائز۔
۴۰ صفحہ ۱۸۷) باب الرجل ينقل إلى محل الميت ينسب۔

نبی سے متعلق سلامت بحث کے طور پر ملاحظہ فرمائیں کہ "قال ابن العربي: يؤخذ من صحيح الأحاديث ثلاث

حالات ۱

الأولى: إعلام الأهل والأصحاب وأهل الصلاح، فهذا استبة.

الثانية: دعوة المثل للمعافاة، فهذا تكريم.

الثالثة: الإعلام بنو آخر كالتياحة ونحو ذلك، فهذا يحرم.

دیکھیے فتح الباری (ج ۳ صفحہ ۱۸۷) باب الرجل ينقل إلى محل الميت

سنة الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ صفحہ ۱۸۷) كتاب الجنائز، باب زيارة القبور۔ وسماع في صحيحه

(ج ۱ صفحہ ۱۸۷) كتاب الجنائز، فصل الصبر عند الصدمة الأولى ۴۱

ہے اس کا اعتبار نہیں۔

یہاں صبر عند المصیبة کی حقیقت کو سمجھنا بھی ضروری ہے اس لئے کہ بسا اوقات لوگ اس کے بارے میں مغالطہ میں مبتلا رہتے ہیں اور بہت سی ایسی باتوں کو صبر کے منافی سمجھ لیتے ہیں جو دراصل صبر کے منافی نہیں۔

صبر کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں، ایک رضا بالقضاء، دوسرے جزأ اختیاری سے احتراز۔ رضا بالقضاء کا طرہ یہ ہے کہ یہ غور کرے کہ اللہ تعالیٰ حاکم بھی ہیں اور حکیم بھی، ان کے حاکم ہونے کا مقتضی یہ ہے کہ ہم ان کے ہر فیصلہ کو بے چون و چرا تسلیم کر لیں اور ان کے حکیم ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ ان کا کوئی کام حکمت سے غالی نہ ہو، حاصل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جو فیصلہ فرمایا اس کا انہیں کلی اختیار ہے اور اس کے نتیجے میں ہمیں جس صدمہ کا سامنا کرنا پڑا وہ اگرچہ ہمارے لئے بظاہر ناگوار ہے لیکن ان کی حکمت کے مقتضی اس میں یقیناً ہمارے لئے خیر ہوگا۔

صبر کے لئے دوسری بات جزأ اختیاری سے احتراز ہے، دلی صدمہ اور تکلیف صبر کے منافی نہیں جیسا کہ «الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» اُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ سے اس کی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ اس میں دل کی کیفیت سے قطع نظر صرف «إِنَّا لِلَّهِ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» کی طرف اشارہ ہے، اسی طرح مجاہد غیر اختیاری بھی صبر کے منافی نہیں خواہ باواز ہو یا بے آواز، معلوم ہوا کہ لوگوں کے درمیان جو یہ محروم ہے کہ باواز رونا صبر کے منافی ہے درست نہیں۔

بعض بزرگوں کے بارے میں منقول ہے کہ جب انہیں اپنے بیٹے کی موت کی خبر ملی تو الحمد للہ کہا اور بالکل نہ روئے، بہت سے حضرات یہ سمجھتے ہیں کہ یہ صبر کا اعلیٰ مقام ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ غلبہ حال پر محمول ہے ورنہ ہمارے لئے «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» پر عمل کرتے ہوئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہی لائق اتباع ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں حضرت انس رضی فرماتے ہیں کہ جب آپ کے صاحبزادے حضرت ابراہیم کی وفات کا وقت قریب آیا تو آپ کی آنکھیں آنسو بہنے لگیں، اس وقت حضرت عبدالرحمن بن عوف نے آپ سے کہا:

لے سورہ بقرہ آیت ۱۵۷-۱۵۸ پ ۱۱۲

لے سورہ احزاب آیت ۴۰ پ ۱۱۲

« وأنت يا رسول الله !۹ » فقال: يا ابن عرف: إنها رحمة، ثم أتبعها بأخرى، فقال:
إت العين تدمع والقلب يحزن ولا نقول إلا ما يرضى ربنا، وإنا بفراقك يا إبراهيم
لمحزونون^{۱۰} والله أعلم

باب ما جاء في تقبيل الميت

ومن عايشته أن النبي صلى الله عليه وسلم قبّل عثمان بن مظعون وهو ميت، وهو
يبكى أو قال: عينا، قد رُفان « معلوم ہوا کہ میت کو بوسہ دینا جائز ہے چنانچہ حضرت ابو بکر صدیق
سے بھی ثابت ہے کہ انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد آپ کو بوسہ دیا۔
حضرت عثمان بن مظعون رضی اللہ عنہ حضرات صحابہ کرامؓ کے درمیان امتیازی حیثیت کے حامل
تھے ان کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے رضاعی بھائی ہونے کا شرف حاصل ہے، یہ سابقین فی الاسلام
میں سے ہیں تیرہ آدمیوں کے بعد اسلام آئے، انہیں ہجرت الی المدینہ سے پہلے ہجرت الی الحبشہ
کی سعادت حاصل ہوئی، غزوہ بدر میں بھی شریک ہوئے، یہ ہاجرین میں سے سب سے پہلے وہ صحابی
ہیں جن کا ہجرت کے بعد مدینہ میں انتقال ہوا، یہی پہلے وہ صحابی ہیں جو جنت البقیع میں دفن
کئے گئے۔ انہوں نے حرمتِ شکر کا حکم نازل ہونے سے پہلے ہی شراب اپنے اوپر حرام کر لی تھی خود فرطاً
ہیں لا اُشرب شراباً یذهب عقلی، ویضحک لی من هوأدنی متی۔ « نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم
کے صاحبزادے حضرت ابراہیمؑ کی جب وفات ہوئی تو آپ نے فرمایا: « إلحق بالسلطان المقام
عثمان بن مظعون^{۱۱} » والله أعلم (انظر قب عفا الله عنه)

۱۰ دیکھیے صحیح بخاری (۱/۱۵۱) کتاب الجنائز، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: إنا لیکم محزونون ۱۲

۱۱ شرح باب از مرتب معاشدہ ۲۰۳

۱۲ الحدیث أخرجه أبو داؤد في سننه (۲/۲۵۵) کتاب الجنائز، باب في تقبيل الميت۔ وابن ماجه في

سننه (۱/۱۵۱) أبواب الجنائز، باب ما جاء في تقبيل الميت ۱۲

۱۳ كما في صحيح البخاری (۲/۲۵۵) کتاب المغازي، باب مرض النبي صلی اللہ علیہ وسلم ووفاته ۱۲

۱۴ كما في بذل المجهول في فصل أبي داؤد (۱۳/۱۳۱) کتاب الجنائز، باب في تقبيل الميت ۱۲

۱۵ مذكوره تفصیل کے لئے دیکھیے اساتذہ الغابہ فی معرفۃ الصحابہ للابن الاثیر (۳/۳۵۵، ۳۵۶) اور الرسالۃ فی تفسیر الصحابہ۔

(۱۲/۱۲۵) مرتب۔

باب ماجاء في غسل الميت

عن امر عطيية قالت، توفيت إحدى بنات النبي صلى الله عليه وسلم، "إحدى بناتي" سے کونسی صاحبزادی مراد ہیں؟ ایک قول یہ ہے کہ حضرت زینبہؓ مراد ہیں دوسرا قول یہ ہے کہ حضرت ام کلثومؓ مراد ہیں، لیکن راجح یہ ہے کہ حضرت ابوالعاس بن ربیعؓ کی اہلیہ حضرت زینبہؓ مراد ہیں جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بیٹا میں سب سے بڑی ہیں۔

فقال: اغسلنها وترا ثلاثاً أو خمساً أو أكثر من ذلك إن رأيتن «میت کو ایک دفعہ غسل دینا مزمن کفایا ہے، اگرچہ وہ ظاہراً پاک صاف ہو، اور تین مرتبہ پانی بہانا مسنون ہے، پھر اگر اتنا حاصل نہ ہو تو تین سے زیادہ مرتبہ نہلا یا جانیگا لیکن زیادتی کی صورت میں بھی ایسا مستحب ہوگا مثلاً پانچ یا سات مرتبہ، بلا ضرورت تین سے زائد مرتبہ نہلانا مکروہ ہے۔

واغسلنها بماء دسدر و سدر و جعلن في الآخرة كافرًا، أو شيئاً من كافرٍ «یہاں ماہ محدث سے ملے الحدیث أخرجه البخاری فی مصیبه (ج ۱ ص ۱۶۹ و ۱۷۰) کتاب الجنائز، باب غسل الميت ووضوء بالماء والسدر، باب ما يستحب أن يغسل وتراً، باب يبدأ به من الميت، باب مراضع الوضوء من الميت، باب هل تكفن المرأة في زراد لرجل، باب يجعل الكافر في الآخرة، باب نقض شعر المرأة، باب كيف الإنشعار للميت، باب هل يجعل شعر الوفاة ثلاثة قرون، باب يلقن شعر المرأة خافئاً ثلاثة قرون - ومسلم في مصیبه (ج ۱ ص ۳۵۳) کتاب الجنائز، فصل في غسل الميت وتراً ثلاثاً أو خمساً أو أكثر إن كانت حاسية، وجعل الكافر في الآخرة، فصل في مشط شعر النساء ثلاثة قرون، فصل في الهدء، بيان من الميت ومراضع وضوءه»۔

سے جیسا کہ سلم کی روایت میں ائمہ طہریہ نے امامات زینب بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاتحہ کیساتھ تصریح کی ہے۔ دیکھیے (ج ۱ ص ۳۵۳) کتاب الجنائز ۲۱۳

سے تفصیل کے لئے دیکھیے مرتبہ القاری (ج ۱ ص ۲۳۹) کتاب الجنائز، باب غسل الميت ووضوءه بالماء والسدر۔ اور فتح الباری (ج ۳ ص ۳۱۱) کتاب الجنائز، باب غسل الميت الخ ۲۱۳ م
سے یہاں سے فاذا فوجتن فأذنتي، فاذا فرغنا آذناه «تک کی شرح مرتب کی تحریر کردہ ہے ۲۱۳ م
شہ أوجز المسالك (ج ۳ ص ۱۹) کتاب الجنائز، غسل الميت الخ ۱۳ م

سے العدا المختار ودرة السحار (ج ۱ ص ۵۵) باب صلاة الجنائز۔ نیز دیکھیے التکریم الدرر (ج ۲ ص ۲۳) م
سے ليزيل الأذن ويضع من تسارع النساء - كما في الهدء (ج ۱ ص ۸) باب غسل الميت الخ ۲۱۳ م
سے والحكمة فيه أن الجسم يتصلب به وتقر العروق من راحته، وفيه إكراه الملائكة عنه (ج ۱ ص ۸) م ۲۱۳

جو از طہارت کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک وہ پانی جس میں کوئی پاک چیز مل گئی ہو مثلاً زعفران، صابون، اشنان وغیرہ، ایسے پانی سے وضو وغیرہ درست ہے بشرطیکہ پانی ان چیزوں پر غالب ہو، رقیق ہو اور اس پر "مادہ" کا اطلاق درست ہو۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک پانی میں اگر کوئی پاک چیز مل جائے اور اس کے ذائقہ، رنگ یا بو میں سے کسی ایک کو تبدیلی کر دے جیسے ماہ باقلی اور ماہ زعفران وغیرہ اس سے وضو وغیرہ درست نہیں۔
حدیث باب حنفیہ کا مسلک ثابت ہوتا ہے اور ان کو اس حدیث کے بارے میں کسی قسم کی تاویل کی احتیاج نہیں لیکن چونکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ماہ مقید سے وضو درست نہیں اس لئے وہ حدیث باب میں تاویل کرتے ہیں چنانچہ غسل بحت بالماء والتدر والکافور کے بارے میں ائمہ اربعہ کے مذاہب اس طرح ہیں : حنابلہ کے نزدیک بیری کے پانی کے جھاگ سے میت کا صرف سر اور اس کی دائرہ صحت و صحتی جاہلیگی پھر اس کو تین مرتبہ سادہ پانی میں نہلایا جائے گا۔ الشنبہ آخری مرتبہ کے پانی میں کافور اور بیری کے پتے ملائے جائیں گے۔

شافعیہ کے نزدیک اس کو تین مرتبہ نہلایا جائیگا، ہر مرتبہ کے نہلانے میں تین مرتبہ پانی ڈالا جائیگا پہلی دفعہ بیری کا پانی، دوسری مرتبہ سادہ پانی، تیسری دفعہ تھوڑا سا کافور ملا ہوا پانی، چونکہ پہلا اور تیسرا پانی ان کے نزدیک ماہ مطلق کے دائرے میں نہیں آتا اس لئے صرف دوسرے پانی کا اعتبار ہے لہذا تین مرتبہ نہلانے کی صورت میں تین مرتبہ ماہ مطلق کا بہانا پاجائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک پہلی مرتبہ سادہ پانی سے اس کی تلہیر کی جائے گی دوسری مرتبہ بیری کے پانی سے اس کی تنظیف کی جائے گی جس کی صورت یہ ہوگی کہ بیری کے تھون کو باریک کوٹ کر پانی میں پکایا جائیگا یہاں تک کہ جھاگ پیدا ہو جائے پھر اس پانی سے میت کی تنظیف کی جائے گی، اگر بیری کا پانی میسر نہ ہو تو ماہ الاشتان اور ماہ الصابون سے بھی کام چل سکتا ہے، پھر تیسری مرتبہ خوشبو کے لئے اس کو ماہ کافور سے نہلایا جائے گا۔ بعض مالکیہ اسے غسلنا جماء و سداده کا یہ مطلب لیتے ہیں کہ بیری کے پتے میت پر رگڑے جائیں گے اور اوپر سے پانی ڈالا جائے گا۔

جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے سو شیخ الاسلام کے بیان کے مطابق میت کو پہلے سادہ پانی سے دوسری مرتبہ بیری کے جوش دئے ہوئے پانی سے اور تیسری مرتبہ کافور والے پانی سے نہلایا جائیگا۔

لیکن شیخ ابن ہمام کہتے ہیں کہ اس کو پہلی دو مرتبہ تیسری کے پانی سے نہلایا جائے گا کما ہوا ظاہر الہدایۃ، اور تیسری مرتبہ کا فوراً ملے ہوئے پانی سے۔ چنانچہ اتم علیہ کی ایک صحیح روایت سے یہی ثابت ہوتا ہے، وعن محمد بن سیرین أنه کان يأخذ الغسل من أعرطية، يغسل بالسدر مرتين و الثالث بالماء والكاغور^۱۔

فإذا فرغتن فأذنتي، فلما فرغنا آذناہ، فألقى علينا حقوق^۲، فقال: أشعر نبالہ^۳۔
 مراد یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ازار کو برکت کے لئے حضرت زینبؓ کے کفن کے نیچے ان کے جسم سے ملا کر رکھا جائے۔

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

نقل کیا ہے کہ: «وقال أبو حنیفۃ: لا یستحب» شرح نووی علی صحیح مسلم۔ ج ۱ ص ۲۰۰۔ کتاب الجنائز، وہ درست نہیں۔

نیز اس سے صاحب توضیح کا بھی رد ہو جاتا ہے جو کہتے ہیں: «وافرد أبو حنیفۃ، فقال: لا یستحب الکاغور، والسنة قاضیۃ علیہ» چنانچہ علامہ عینیؒ ان پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں: «قلت: لم یقل أبو حنیفۃ هذا أصلاً»
 عمدہ (ج ۸ ص ۲۹۹) باب غسل المیت الخ ۱۲ م

(حاشیہ صفحہ ۲۹۸)

۱۵ سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۲۹۹) کتاب الجنائز، باب کیف غسل المیت ۱۲ م

۱۶ مذكورہ بحث اور اس سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھیے أوجز المسائل إلی أمم ما مالک (ج ۲ ص ۱۹۹ تا ۱۹۷)
 کتاب الجنائز، غسل المیت۔ اور فتح القہر (ج ۲ ص ۲۰۰) باب الجنائز، فصل فی الغسل ۱۲ مرتبہ
 ۱۷ ای ازارہ، والأصل فیہ معقد الإزیر، وجمہ: أختی وأحقامہ، ویسمی بہ الإزار المجاویز۔ کذا فی مجمع بحار الأنوار (۵۴۹/۱۵) ۱۲ مرتبہ

۱۸ شہاداس کرپٹ کو کہتے ہیں جو آدمی کے بدن سے ملا ہوا ہو، اس کے مقابلے میں وہ کپڑا جو بدن سے ملا ہوا نہ ہو اس کو ڈنار کہتے ہیں۔ اشعرن، باب افعال سے امر کا صیغہ ہے، «ہا» ضمیر حضرت زینب کی طرف اور «بہ» کی ضمیر «حقوق» کی طرف لوٹ رہا ہے اور مطلب یہ ہے کہ اس ازار کو حضرت زینبؓ کے لئے شہادہ بنا دو ۱۲ مرتبہ

۱۹ علامہ عینیؒ اس کے تحت لکھتے ہیں: «هو أصل فی التبرک بأثار الصالحین» عمدہ (ج ۸ ص ۲۰۰) قبیل باب
 «لا یستحب أن یغسل وترًا» ۱۲ م

حضرت گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ازار بطور سینیہ بند تھا اور سینیہ بند کے لئے ضروری نہیں کہ اس کو کفن کے تمام کپڑوں کے نیچے رکھا جائے، بلکہ جہاں چاہیں اس کو رکھا جاسکتا ہے، لیکن حضرت زینبؓ کے حق میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو کفن کے تمام کپڑوں سے نیچے رکھنے کا اس لئے حکم دیا تاکہ حضرت زینبؓ کو اس سے برکت حاصل ہو سکے۔

« قالت : و صغرنا شعرها ثلاثة قرون ، قال هشيم : و اظنته قال : فالتبتاه

خلفها » اس سے استدلال کر کے امام شافعیؒ، امام احمد اور امام اسحاقؒ فرماتے ہیں کہ میت گروہت ہو تو اس کے بالوں کی تین چوٹیاں بنانی جائیگی اور وہ تینوں چوٹیاں پشت کی طرف ڈال دی جائیں گی ان حضرات کے نزدیک حضرت ام عطیہؓ نے جو غسل دیا تھا وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم اور آپ کی تعلیم سے دیا تھا لہذا حضرت ام عطیہؓ کا تین چوٹیاں بنا کر تینوں کو نیچے ڈال دینا بھی لامحالہ آپ کے حکم سے ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک عورت کے بالوں کی دو چوٹیاں بنانی جائیگی اور دونوں کو اس کے سینے کرتہ پر ڈال دیا جائے گا، ایک چوٹی کو دائیں جانب سے اور ایک چوٹی کو بائیں جانب سے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کے بارے میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اس میں نہیں یہ ذکر نہیں ہے کہ تین چوٹیاں بنا کر نیچے ڈالنے کا حکم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دیا تھا، اور یہ کہنا کہ حضرت ام عطیہؓ کا ایسا کرنا آپ کی تعلیم سے تھا یہ مرض ایک امکان ہے، واللہ اعلم بالصواب۔
حضرت گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضرت ام عطیہؓ کے فعل کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم یا تقریر پر محمول کرنا تکلف سے خالی نہیں لہذا حنفیہ ہی کا مسلک بہتر ہے۔ واللہ اعلم

۱۷ عورت کے کفن کا وہ کپڑا جو لمبائی میں بلبل سے رانوں تک یا کم از کم نان تک ہوتا ہے اور اتنا چوڑا ہوتا ہے کہ بندھ جائے۔ اس کا اسمیت (م۱۵۱) « عورت کا کفن » ۲۱۲

۱۸ دیکھئے الکوکب الدرزی (ج ۲ ص ۱۷۱) ۲۱۳

۱۹ دیکھئے المغنی لابن قدامہ (ج ۲ ص ۲۷۷) مسأله : ویغفر شعرها ثلاثة قرون - اور عمدة القاری

(ج ۸ ص ۸) باب ما یستحب ان ینسل وتوا - ۲۱۳

۲۰ لکن كما قال العلامة العینی فی العدة (ج ۱ ص ۸۳) ۲۱۲

۲۱ جس کا فریضہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل کے سلسلہ میں حضرت ام عطیہؓ کو (باقی حاشیہ لکھ صفحہ پر)

باب ملجاء فی الغسل من غسل المیت

عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال : من غسلہ الغسل ومن حملہ الوضوء

(یعنی حاشیہ صفحہ گذشتہ)

جو ہدایات دی تھیں ان کا ذکر « اغسلہا وترا ثلاثا » الخ میں آ گیا ہے، ان میں چوتھوں کو پشت پر ڈالنے کا کوئی ذکر نہیں آ رہا ہے اس قسم کی کوئی حدیث وی ہوئی ہوتی تو اس کا یہاں آپ ہی کی نسبت سے ذکر ہوتا۔ ۱۲ مرتب
تہ دیکھئے ابوک الدردی (ج ۲ صفحہ ۱۰۱)

زیر بحث مسکے میں احقر کو سفید کی کوئی مضبوط و میل تلاش کے باوجود مل سکی، البتہ شمس اللہ شرعی لکھے ہیں، « ولا یسد لشرھا خلف ظہرھا، ولكن یسد من بین ثدیہا من اللہائین جیعاً، لأن سد الشرح خلف ظہرھا فی حال الحیاة کان لعنی الزینۃ وقد انقطع ذلك بالوفاة » المبیوط للشرعی (ج ۲ صفحہ ۱۰۱) باب غسل المیت - نیز دیکھئے « تاریخ الصناع (ج ۱ صفحہ ۱۵۳) فصل وأما کیفیۃ التکفین - میت کے حق میں زینت نہ ہونے ہی کی وجہ سے اس کے بالوں میں گھنٹی لگی نہیں کی جاتی چنانچہ حنفیہ اور خانہ کبریٰ مسک سے، جبکہ شافعی کے نزدیک اس کے بالوں میں گھنٹی کی جائیگی کما واللغنی (ج ۲ صفحہ ۱۰۱) حنفیہ و خانہ کبریٰ کے مسک کرتا ہے مصنف عبد الرزاق کی ایک روایت سے ہوتی ہے « عن ابیہم ان عائشۃ رأت امرأۃ یتکدون رأسھا، فقالت، علامہ تنعمون میتکم ؟ » (ج ۳ صفحہ ۴۳۳، رقم ۶۱۳۳) باب شعر المیت وأخفاره -

میت کے حق میں زینت نہ ہونے ہی کا تقاضا یہ بھی ہے کہ نہ چوٹیاں بنائی جائیں اور نہ ان کو بیچھے ڈال جائے، چنانچہ « المغنی » میں حنفیہ کا مسک ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا گیا ہے : « وقال الأوزاعی وأصحاب الرأی : لا یضفر ولكن یرسل مع خدیہا من بین یدیہا من اللہائین » (ج ۲ صفحہ ۱۰۱) لیکن صحیح ابن حبان کی روایت میں سینہ امر کے ساتھ « واجعلن لها ثلاثۃ قرون » کے الفاظ آئے ہیں، عمدہ (ج ۸ صفحہ ۱۰۱) حنفیہ کا مسک ان پر منطبق نہیں ہوتا۔

اس کا جواب دیتے ہوئے علامہ عینی فرماتے ہیں : « هذا اثر بالتصغیر، ونحن لانکر بالتصغیر حتی یکون الحدیث حجتی علینا وإنما نکر جعلها خلف ظہرھا، لأن هذا التصغیر زینۃ، والمیت ممنوع منها » - چنانچہ انہوں نے مسک عدم تصغیر نہیں بلکہ تصغیر بیان کیا ہے، فرماتے ہیں : « وعندنا یجعل مصغیرتین علی صدرھا فوق الدرۃ » عمدہ (ج ۸ صفحہ ۱۰۱) قبیل باب یدأ بمیامن المیت - تو یہ عورت کے بالوں کے دو حصے جو دائیں بائیں سے اس کے سینے پر ڈالے جاتے ہیں ان کو علامہ عینی نے مصغیرتین سے تعبیر کر دیا لیکن چونکہ ان کی صورت باقاعدہ مصغیرہ کی نہیں ہوتی اس لئے بعض حضرات نے حنفیہ کا مسک عدم تصغیر کے ساتھ بیان کیا -

بہر حال اگر حنفیہ کا مسک علامہ عینی کے بیان کے مطابق تصغیر ہی مانا جائے تب بھی ان کے مسک میں صرف مصغیر ہی ہونگی جبکہ ابن حبان کی روایت میں تین چوٹوں کا حکم رہا گیا ہے۔ نیز حضرت اہلبیت کی ایک روایت میں « اطوی شعورھا ثلاثۃ اقرن قصۃ وقرنین کے الفاظ آئے ہیں، اس روایت کے تحت علامہ عینی فرماتے ہیں : « واد الطبریانی فی الکبیر یستادہ فی أحدھا لیضربن سلیم وھو مداس وکنقۃ، وفی الآخر جینہ قد وثق، وفی بعض کلام » بحی الزوائد (ج ۳ صفحہ ۱۰۱) باب تھیز المیت وصلہ -

یہ دونوں روایات حنفیہ کے مسک پر منطبق نہیں ہوتیں۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب عن عمدہ (حاشیہ، صفحہ ۱۰۱)

لہ الحدیث أخرجه أبو داؤد فسننہ (ج ۲ صفحہ ۱۰۱) باب والغسل من غسل المیت ۲۱

یعنی المیت، حدیث باب اور اس عیسیٰ دوسری احادیث کی بنا پر بعض صحابہؓ و تابعینؓ اس کے قائل رہے ہیں کہ میت کو غسل دینے سے غاسل غسل واجب ہو جاتا ہے، حضرت علیؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، سعید بن المسیبؓ، محمد بن سیرینؓ اور زہریؓ کا یہی مسلک ہے۔

لیکن صدر اول کے بعد اس پر اجماع منقذ ہو گیا کہ غسل میت سے غسل واجب نہیں ہوتا اور نہ غسل جنازہ سے وضو واجب ہوتا ہے، جس کی دلیل پہلی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے "قال: قال: مثلًا:"

(۱) حضرت عائشہؓ کی روایت "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: یفتل من غسل المیت۔"

(۲) من مکتول قال: "سأل رجلًا عن یفتل کیف أھنم؟ قال: أھل۔ کیسے کہتے، فاذا فرغت فاعتسل۔"

(۳) من علی قال: "من غسل میتًا فلیفتل۔"

(۴) عن علی قال: "لتأتمن أبو طالب أتیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، فقلت: یا رسول اللہ! ان عتک الشیخ العنات قد مات، قال: فقال: اذھلق فوراً، ثم لا تأخذن شیئاً حتی تأتینی، قال: فقلت: ثم أتیت، فأمرنی فاعتسلت الخ۔"

۳ روایات کے لئے دیکھئے صفحہ ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳ (ج ۳ صفحہ ۱۰۱، ۱۰۲) من قال علی غاسل المیت غسل فی المسلم بغسل العشرک یفتل أمر لا۔ ۱۱ مرتب

عہ عمدۃ العاری (۵، ۸ صفحہ) باب یلقی شعر المرأة خلفها ۱۲

اسے چنانچہ علامہ نظامیؒ فرماتے ہیں: "لا أعلم أحدًا من الفقہاء یوجب الأفتال من غسل المیت ولا الوضوء من حملہ، معاً الخ للطلاب یزید بن عمر بن ابی داؤد الخزری (ج ۳ صفحہ ۱۲) باب فی الغسل من غسل المیت۔"

لیکن حافظ ابن حجر نے علامہ نظامیؒ پر اس بارے میں رد کیا ہے۔ فتح الباری (ج ۳ صفحہ ۱۲) باب یلقی شعر المرأة خلفها۔ "المجوع شعر الہتیب" میں اس بارے میں اہلشافق کے دو قول نقل کئے گئے ہیں، قول جدیدہ کہ غسل من غسل المیت سنت ہے، اول قولہ کہ وہ ایک واجب ہے بشرطیکہ حدیث کی صحت ثابت ہو جائے ورنہ سنت ہے (۵، ۸ صفحہ) "و یستحب لمن غسل میتًا أن یفتل۔" زرقانی نے اس بارے میں امام ماہک کی بھی دو روایتیں نقل کی ہیں، ایک "وجوب کی، ایک "استحب کی روایت کو مزید پیش ہو کر قرار دیا گیا ہے۔ اور المسک (۵، ۳ صفحہ) غسل المیت۔

علامہ حنفی نے امام احمد، امام اسحق اور ابویوسفؒ کا مسلک وضو من غسل المیت بیان کیا ہے۔ عمدہ (۸، ۵ صفحہ) باب یلقی شعر المرأة خلفها۔

حنفی کے نزدیک غسل من غسل المیت مندوب ہے، الخرج من الخلان۔ کافی الدار الخ تالیف رد المحتار (ج ۱ صفحہ) مطلب یوم عرفۃ أفضل من یوم الجود، کتاب الطہارۃ، ۱۲ مرتب منی منہ

کتاب (۵، ۱ صفحہ) کتاب الطہارۃ، باب الغسل من غسل المیت - ۱۲

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیس علیکم فی غسل میتکم غسل إذ اغسلتوہ ، إنہ مسلم مؤمن طاهر و إن المسلم لیس یغس فہسبکم أن تغسلوا ایدیکم البتہ الام یہی اس آیت کو ذکر کر کے فرماتے ہیں : « ہذا ضعیف والحل فیہ علیٰ ابی شیبہ کما ائمن »

لیکن حافظ ابن حجر اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں : « أبو شیبہ احتج بالنسائی و وقتہ الناس فالإسناد حسن »

عدم وجوب غسل کی دوسری دلیل مؤطا امام ہاک کی روایت ہے « عن عبد اللہ بن ابی بکر أن أسماء بنت عیس امرأة أبی بکر الصدیق غسلت ابا بکر الصدیق حین توفی ، ثم خرجت فسألت من حضرها من المهاجرین ، فقالت ، إنی صائمة ، و إن ہذا ایوم شدید البرد ، فہل علی من غسل ؟ فقالوا : لا »

ایک اور دلیل حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے : « قال لیس علی غاسل المیت غسل » واللہ اعلم۔

۱۷۰ بحیثیہ التامیم الجبر (۱۵۱ ص ۱۳۳) تحت رقم ۱۵۱ (۱) کتاب الطہارۃ ، باب الغسل - حافظ کا پورا کلام یہ ہے « قلت : أبو شیبہ : هو ابراہیم بن ابی بکر بن اوشیبہ ، احتج بہ النسائی ، و وقتہ الناس ومن فوقہ احتج بہم البخاری ، و أبو العباس المہدانی هو ابن عتدہ حافظ کبیر ، إنما نکلوا فیہ بسبب المذہب و لا مورد آخری ، ولم یمنعہد بسبب الممنون أصلاً ، فالإسناد حسن » - ۱۲ م

۱۷۱ مصنف ابن ابی شیبہ (۳۵ ص ۲۹۵) من قال : لیس علی غاسل المیت غسل - اس مقام پر مصنف ابن ابی شیبہ میں عدم غسل من غسل المیت سے متعلق اور بھی روایات مذکور ہیں۔ فرجہ ان شئت ۱۲ مرتب لکہ غسل من غسل المیت کے حکم میں کیا حکمت ہے ؟ اس بارے میں دو قول ہیں :

ایک یہ کہ میت کی تنظیم اور اس کے غسل میں مبالغہ کرنا مقصود ہے ، اس لئے کہ غاسل کو جب یہ علم ہوگا کہ خود اُسے غسل سے فارغ ہو کر غسل کرنا ہے تو وہ میت کو نہلانے میں چھینٹوں وغیرہ سے بچنے کی فکر نہ کریگا بلکہ میت کی تنظیف و غسل میں اہتمام کریگا۔

دوسرے یہ کہ غاسل کو چھینٹے وغیرہ لگانے کے شبہ اور وہم سے بچانا مقصود ہے ، اس لئے کہ جب غاسل میت کو غسل دینے کے بعد خود غسل کریگا تو اس کو اپنی پاکی اور طہارت کے بارے میں پورا یقین اور اطمینان ہوگا۔ کذا اقال الحافظ فی فتح الباری (۳۵ ص ۱۵۱) باب یلقی شعر المرأة خلغها ۱۲ مرتب

باب ماجاء في كم كفن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

عن عائشة قالت: كفن النبي صلى الله عليه وسلم في ثلاثة أثواب بيض بمانية ليس فيها قميص ولا خماصة. اس روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو تین کپڑوں میں کفنانے کا ذکر ہے لیکن طبقات ابن سعد کی ایک روایت میں سات کپڑوں کا ذکر ہے اس طرح تعارض ہو جاتا ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ طبقات ابن سعد والی روایت مندیق ہے اور اگر اس کی صحت تسلیم کر لی جائے تب بھی وہ اس پر محمول ہے کہ مختلف حضرات نے آپ کے کفن کے لئے مختلف کپڑے پیش کئے، لیکن حضرت صحابہ کرام رضی عنہم سے تین کا انتخاب کر لیا اور باقی واپس کر دئے، جیسا کہ اسی روایت میں حضرت عائشہ کے الفاظ سے بھی معلوم ہوتا ہے، راوی کہتے ہیں: «فذكروا العائشة قولهم: «في ثوبين وسبرد حبة» فقالت: قد أتى بالبؤرد، ولكنهم ردوه، ولم يكفنوه فيه»۔

۱۷۱ الحدیث أخرجه البزار في صحيحه (۱۵۱ ص ۱۱۱) باب الثياب البيض لكنن - وباب الكفن بغير قميص و باب الكفن بلا خماصة (۱۵۱ ص ۱۱۱) باب موت يوم الاثنين - و مسطور في صحیحہ (ج ۳ ص ۳۰۳) کتاب الجنائز فصل في كفن الميت في ثلاثة أثواب ۲۴

۱۷۲ روایت اور اس کی سند اس طرح ہے «أخبرنا عفان بن مسلم، أخبرنا حماد بن سلمة عن عبد الله بن محمد بن عقيل، عن محمد بن علي بن المغيرة، عن أبيه ان النبي صلى الله عليه وسلم كفن في سبعة أثواب. الطبقات الكبرى لابن سعد (ج ۲ ص ۲۵۴) ذکر من قال، كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثلاثة أثواب برود الخ ۱۲ م
۱۷۳ اس روایت کے پہلے راوی ثقہ ہیں، البتہ اسی الدین فرماتے ہیں: «كان إذا شك في حرم من الحديث تركه وربما وهموا ۱۰ رواين صحيحين فرماتے ہیں: «أنكرناه في صفر سنة تسع عشرة، ومات بعد هابسير» دیکھئے تقریباً تہذیب (ج ۲ ص ۲۵۴، رقم ۱۲۳)۔

اس روایت کے دو صحیح راوی حماد بن سلمہ بن دینار بھی ثقہ ہیں، لیکن حافظ فرماتے ہیں «تعدية حفظه باخوه» تقریب (ج ۱ ص ۱۵۱، رقم ۱۲۴)۔

اس روایت کے تیسرے راوی مہاشد بن محمد بن عقیل ہیں، ان کے بارے میں حافظ لکھتے ہیں: «صدوق فحفظه باخوه» لیکن دبیقال، تعدية باخوه «تقریب (ج ۱ ص ۱۵۱، رقم ۱۲۴)۔

چوتھے راوی محمد بن الحنفیہ ہیں جو ثقہ اور ضلیل القدر تھے۔ تقریب (ج ۲ ص ۱۵۱، رقم ۱۲۴) - مرتب

۱۷۴ جبیرة، بروز بن عبد الرحمن منقش چادر، جبیر اور جبیرات جمع آتی ہے۔ نہاج (ج ۱ ص ۱۵۱) - ۱۲ م

ضرورت کے وقت صرف ایک کپڑے کا کفن بھی کافی ہو جاتا ہے چنانچہ اسی باب میں حضرت
 ہار بن عبد اللہ کی روایت ہے " أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كفن حمزة بن عبد المطلب في
 سفرة في ثوب واحد، بلکہ حضرت مصعب بن عمیر کے بارے میں آیا ہے کہ ان کو جس ایک کپڑے میں کفن
 دیا گیا تھا وہ پاؤں تک بھی نہ پہنچ سکا، چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے پاؤں پر کپڑے کی جگہ گھاس
 پھونس رکھی گئی۔

یہ کفن ضرورت کا بیان تھا، جہاں تک کفن مسنون کا تعلق ہے سو مجبور کے نزدیک مرد کے لئے تین کپڑے
 مسنون ہیں۔ اَلْبَيْتَةُ اَمَامُ اَمَّا كَمَرُكَ حَتَّى يَمَسَّ رِجْلَكَ اور عورت کے حق میں سات تک سجا کے قابل ہیں،
 چنانچہ مرد کا کفن ان کے نزدیک تین لفافوں، ایک قمیص اور ایک عمامہ پر مشتمل ہوگا۔

حضرت عائشہؓ کی حدیث باب " کفن النبی صلی اللہ علیہ وسلم في ثلاثة أثواب بيض
 ميانية، ليس فيها قميص ولا عمامة " سے مجبور کا مسلک ثابت ہوتا ہے، لیکن امام مالک اس کا یہ مطلب
 بیان کرتے ہیں کہ تین کپڑے قمیص اور عمامہ کے علاوہ تھے اور قمیص اور عمامہ الٹے تھے، مجموعہ پانچ کپڑے
 ہوتے، لیکن ظاہر ہے کہ یہ تاویل خلاف ظاہر ہے۔

له هذا الحديث لم يخرج من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذي، كذا قال الشيخ محمد فواز عبد الباقي
 سنن ترمذی (ج ۳ ص ۳۵)، رقم ۹۹۵، ۲۱۲

سنن نسائی میں یہ روایت اس طرح آئی ہے " حدثنا خباب قال: هاجرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
 نبتن وجهه الله فوجب أجرنا على الله، فمتنا من مات، لم يأكل من أجره شيئاً، منه مصعب بن عمير، قتل
 يوم أحد، فلم نجد شيئاً نكفنه فيه إلا ثمرة، كنا إذا غطينا رأسه خرجت رجلاه وإذ غطينا بهار جليخ رأسه
 فأمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نغلق بهار رأسه ونجعل على رجليه إذ خرا " (ج ۱ ص ۱۵۱) کتاب الجنائز
 القميص في الكفن ۱۲ مرتب

۳۵ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۸۰) باب الثياب البيض للكفن ۱۲

کے الشرح الکبیر للردیر مع ماشیۃ للردوتی (ج ۱ ص ۱۵۱) فصل ذکر فیه احکام اللوئی - ۱۲

۳۵ یہ ایک قول ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ دو لفافوں، ایک ازار، ایک قمیص اور ایک عمامہ پر مشتمل ہوگا۔

کذا فی بیوع الامانی من أسرار الفتح الیاتی (ج ۱ ص ۱۵۱) باب صفة الكفن للرجل والمرأة ۱۲ مرتب

۳۵ یہ توجیہ مؤطا امام مالک کے ماشیہ " کشت للفظا عن وجه المؤمن " قسطانی کے حوالے سے ذکر کی گئی ہے۔ (ص ۱۵۱)

رقم الحاشیہ ۱۵) ماجاء فکفن الميت ۱۲

تین کپڑوں کی تعیین کے بارے میں اختلاف | جمہور کے نزدیک کفنِ سنوں کے لئے تین کا عدد تو متعین ہے البتہ ان تین کپڑوں کی تعیین کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام شافعی کے نزدیک وہ تین کپڑے تین لفافے ہیں، امام احمد کا بھی یہی مسلک ہے۔ جبکہ حنفیہ کے نزدیک وہ تین کپڑے یہ ہیں، لغافہ، ازار اور قمیص۔

شافیہ کا ایک استدلال حضرت عائشہ کی حدیثِ باب سے ہے جس میں قمیص کی صراحتِ نفی کی گئی ہے۔ نیز ان کا ایک استدلال تثنیٰ ابن ماجہ میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی عنہما کی روایت سے ہے کہ کفن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثلاث ریاط بیضٍ مَحْوٰیةٌ " اس میں "ریاط" "رُیطة" کی جمع ہے، جس کے معنی ہیں ایک پاٹ کی بڑی چادر۔

دلائل احناف حنفیہ کا استدلال سنن ابی داؤد میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے " قال کفن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثلاثة أثوابٍ نَجْرانیةٍ، الحلة ثوبانٍ وِقیعہ الذی مات فیہ "

ہمارا ایک استدلال "الکامل" لابن عدی میں حضرت جابر بن سمرہ کی روایت سے ہے "قال: کفن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ثلاثة أثوابٍ: قمیصٍ وِإزارٍ وِلفافۃٍ"

لہ دیکھئے المعنی (۲۵، ۲۶) الکفن وصفۃ الکفنین۔ البتہ "المہذب" اور اس کی شرح "المبرج" میں امام شافعی کا مسلک "إزار ولفافۃین" بیان کیا گیا ہے۔ دیکھئے (۵۵، ۵۶) باب لیکن ۱۲ مرتب

لہ بیان الصانع (۱۷) مسئلۃ) فقص وأما حکمیۃ وجوبہ ۲۱

لہ (مسئلۃ) باب ماجاء فکفن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۳

لکہ یروی بفتح السین وضمها، فالفتح منسوب إلى السجول وهو القنطار، لأنه یسجلها أی یفصلها أو لولی سجول وهي قریۃ باليمن، وأما الضم فهو جمع "سجل" وهو الثوب الأبیض النقی، ولا یكون إلا من قطن، وفيہ شدۃ لأنه منب إلى الجمع وقیل: اسم القریۃ بالضم أيضًا "النهاية لابن الاثیر (۲۵، ۳۳۷) ۱۲ مرتب لہ (۲۵، ۲۶) باب فی الکفن ۲۳

لہ دیکھئے الکامل (۵، ۱۵) ترمذی نامع بن عبد اللہ۔ روایت کی سند اس طرح ہے "حدثنا علی بن أحمد بن مروان،

حدثنا یحییٰ بن داؤد أبو الصقر المروان، حدثنا عبد اللہ بن صالح الحضرمی، أخبرنا ناسم عن سماک عن جابر بن عمرو۔

حافظ زبئی کہتے ہیں "وضف ناسم بن عبد اللہ، عن النسائی، ولینۃ هو، وقال: هو یکتب حدیثہ"

نصب الراية (۱۷) فصل فی التکفین ۱۲ مرتب

یہ دونوں روایتیں اگرچہ ان کی سند پر کلام کیا گیا ہے پھر بھی سنن ابی داؤد کی روایت درجہ حسن سے کم نہیں، اس لئے کہ اس کی زید بن ابی زیاد کی وجہ سے تضعیف کی گئی ہے، لیکن زید بن ابی زیاد کی روایات امام مسلم متابعہ ذکر کرتے ہیں اور امام ابو داؤد نے ان کی روایت پر سکوت کیا ہے اور شعبان اور بعض دوسرے حضرات نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے اور امام ترمذی نے ان کی روایت کی تحسین کی ہے۔

ایک اور استدلال مؤطا امام مالکؒ میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کے اثر سے ہے وہ فرماتے ہیں: "المیت یقصد ویؤزرو ویلت بالشوب الثالث، فإن لم یکن إلا شوب واحد کف فیہ"۔

نیز ایک استدلال امام محمدؒ کی کتاب الآثار میں "ابو حنیفہ عن حماد" کے طریق سے ابراہیم نخعی کی ایک مرسل روایت سے ہے، "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کف فی حجة یمانہ وقبیس"۔ یہ مرسل صحیح ہے۔

ایک اور استدلال صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی روایت سے ہے: "أن عبد اللہ بن أبی لسانوفی جله ابنہ إلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: اعطنی قمیصک أکفنه فیہ وصل علیہ واستغفرلہ، فأعطاه قمیصه" الخ

جیسا کہ خود امام مسلم نے اس بات کا ذکر اپنے مقدمہ میں کیا ہے، دیکھیے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۱۲) ۱۱۲ ص ۱۱۲ چنانچہ علی بن عامر کہتے ہیں: "قال لم شعبة: ما أبالی إذا کتبت عن یزید بن أبی زیاد أن لا کتب عن أحد" میزان الاعتدال (۳ ص ۹۶) رقم ۹۶۹۔

یعقوب بن صفیان کہتے ہیں: "ویزید وإن کانوا یتکلمون فیہ لتغیرہ فهو علی العبد الة وإن لم یکن مثل الحکمر ومنصور" اور ابی شاہین نے انہیں ثقات میں شمار کیا ہے، اور احمد بن صالح مصری کہتے ہیں: "یزید بن أبی زیاد ثقة ولا یجب فی قول من تکلم فیہ" تہذیب التہذیب (۵ ص ۱۱۱) رقم ۱۱۱ ص ۱۱۱ چنانچہ فتوح البواب الحج، باب ما جاہد ما یقتل الحرم من الدواب کے تحت حضرت البوسیدی کی مرفوعہ روایت یقتل الحرم والسبع العادی "الیزید بن ابی زیاد کے طریق سے ذکر کی ہے، اس کے تحت وہ فرماتے ہیں: "قال أبو یونس:

هذا حدیث حسن" ترمذی (۱۵ ص ۱۴) رقم ۱۴

۱۴ مؤطا امام مالک (مستند) ماجاد فی کفن المیت ۱۴

۱۴ (مستند) باب الجنائز و غسل المیت، رقم ۲۴۵ - ۱۴

۱۴ (۱۵ ص ۱۱) باب اکفن فی القبیس الذی یکتف أو لا یکتف الخ ۱۴

نیز ہمارا ایک استدلال مستدرک میں عبداللہ بن مغفل کی روایت سے ہے وہ فرماتے ہیں :
 « إذا نامت فاجعلوا في آخر نسلي كافورا وعقنوني في بردين وقميص ، فإن النبي صلى الله
 عليه وسلم فضل به ذلك » تلخیص المستدرک میں حافظ دہبلی نے اس پر سکوت کیا ہے لہذا
 یہ کم از کم حسن ضرور ہے۔

جہاں تک حضرت عائشہ کی حدیث باب کا تعلق ہے اس میں قمیص میت کا نہیں بلکہ قمیص معاد
 کا انکار مقصود ہے جو احیاء کے ساتھ مخصوص ہے، قمیص بہت قمیص احیاء سے بالکل مختلف ہوتی ہے اس
 میں نہ آستینیں ہوتی ہیں نہ کلیاں اور نہ وہ سلی ہوتی ہوتی ہے بلکہ وہ گردن سے پاؤں تک کا وہ کپڑا ہے
 جس کا ایک سرامیت کی پشت پر ہوتا ہے اور دوسرا سرامیت کے سامنے۔ اور بیچ میں سے اس کو
 گریبان کے برابر چیر دیا جاتا ہے تاکہ گردن میں ڈالا جاسکے، حنفیہ کے مسلک پر تمام روایات میں تطبیق
 ہو جاتی ہے۔

اگر کتب حنفیہ میں بیان کیا گیا ہے کہ میت کی قمیص میں نہ کلیاں ہوتی ہیں نہ آستینیں، حضرت گنگوہی
 نے اسکی یہ وجہ بیان کی ہے کہ قمیص میں آستینیں وغیرہ کی ضرورت زندہ کو ہوتی ہے تاکہ اس کو چلنے پھرنے،
 اترنے چڑھنے اور دوسری حرکات و سکنات میں کوئی دقت نہ ہو جبکہ میت کو اس طرح کی کوئی حاجت
 نہیں بلکہ میت کو آستین والی قمیص پہنانا ایک شکل کام ہے، اس لئے آستین، کلی اور سلائی وغیرہ کے
 تکلفات کی میت کی قمیص میں کوئی حاجت نہیں۔

لیکن اس پر عبداللہ بن ابی کے تقصیر سے اسکا حال ہو سکتا ہے کہ اس میں شیخ کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کفن کیلئے
 اپنی قمیص مبارک عطا فرمائی جو لامحالہ آستین وغیرہ پر مشتمل ہوگی۔

حضرت گنگوہی اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بحث میت کے لئے قمیص تیار کرنے
 کے بارے میں ہے سو اس کی قمیص آستین وغیرہ کے تکلفات کے بغیر بنائی جاتی گی کما بیننا۔ البتہ
 اگر قمیص پہلے سے تیار شدہ موجود ہو اور برکت وغیرہ کے لئے اس کو پہنانے کی حاجت ہو تو اس کی
 سلائی ادھر کر آستین وغیرہ کو ختم کرنے کی حاجت نہیں کما فی تقصیر عبداللہ بن ابی۔

۱۔ اعلام السنن (ج ۸ صفحہ ۱۱) باب کفن الرجل ونوعہ۔ بحوالہ مستدرک (ج ۳ صفحہ ۱۲)
 ۲۔ مثلاً دیکھیے فتح القدير (ج ۲ صفحہ ۱۱) فضل في الكفن۔ البحر الرائق (ج ۲ صفحہ ۱۴) کتاب الجنائز۔ اور
 رد المحتار (ج ۱۵ صفحہ ۵۵) مطلب في الكفن ۲۱۲

۳۔ دیکھیے الكوكب الدرر (ج ۲ صفحہ ۱۵۵) باب ما يستحب من الاكفان ۲۱۲

لیکن علامہ مظہر احمد عثمانی ^{رحمۃ اللہ علیہ} اعلیٰ السنہ میں حکیم الامت حضرت تھانوی ^{رحمۃ اللہ علیہ} سے نقل کرتے ہیں کہ حضرت گنگوہی نے فتویٰ دیا تھا کہ قمیص میت کی طرح ہوگی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت گنگوہی نے اپنے قول سے رجوع کر لیا تھا کہ قمیص میت اور قمیص حی میں فرق ہوگا۔

سنن ابی داؤد میں حضرت ابن عباس کی روایت "كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقميصه الذي مات فيه" سے اسی قول کی تائید ہوتی ہے کہ قمیص میت اور قمیص حی میں کوئی فرق نہیں۔

حضرت ابو بکرؓ کے واقعہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ جب ان کی وفات کا وقت قریب آیا تو انہوں نے فرمایا: "انظروا ثوباً هذين فاغسلوهما ثم كفنوه فيها، خياق الخي احوج الى الجديده منهنما"۔

آخر عرض کرتا ہے کہ حنفیہ کا اصل مسلک تو یہی ہے کہ میت کی قمیص میں نہ کلیاں ہوں نہ آستینیں ^{بکے} البتہ روایات کے مجموعہ سے یہ راجح معلوم ہوتا ہے کہ احیاء کی قمیص بھی جائز ہے، حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی روایت کو اسی پر محمول کیا جائے گا، جہاں تک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کفن کا تعلق ہے اس میں بھی راجح یہی نظر آتا ہے کہ جس قمیص میں آپ کی وفات ہوئی اس قمیص کو کفن میں شامل کر کے برقرار رکھا گیا "فلعله آثروه لقریب عمداً بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم وروحی"۔
واللہ اعلم

۱۹ (ج ۱ صفحہ ۱۹) باب کفن الرجل ووفعه ۲۴

۲۰ سنن ابی داؤد (ج ۲ صفحہ ۲۴) باب فی الکفن ۲۴

۲۱ رواہ الإمام أحمد بن حنبل فی کتاب الزهد۔ اس روایت کے لفظ کی تفصیل کے لئے دیکھیے نصب الراية (ج ۲)

۲۲ (ج ۲ صفحہ ۲۶۳) فصل فی التکفین ۲۴

۲۳ کما فی فتح القدير (ج ۲ صفحہ ۲) باب الجنائز فصل فی تکفینہ (بجوالہ الکافی، نیز دیکھیے البحر الرائق (ج ۲)

۲۴ (ج ۱ صفحہ ۱۴) کتاب الجنائز ۱۴

۲۵ کما فی رواية ابن عباس التي مررت ۲۱۳

۲۶ حضرت استاذ محترم دام اقبالہم کی مذکورہ ترجیح کو اختیار کرنے کی صورت میں حضرت عائشہ کی روایت باب (جس میں نہیں ہے) میں قمیص و لا عمامة کے الفاظ آئے ہیں (کا وہ جواب نہ چل سکے گا جو اصل تقریر میں آیا ہے کہ اس میں اصل قمیص کا نہیں ہے متعاد کا) اس کا مقصود ہے، اس لئے کہ اس ترجیح کا حامل ہی قمیص متعاد کا اثبات ہے۔

اس صورت میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کفن میں قمیص ^{بکے} اور حضرت عائشہ کے اپنے نعل کے مطابق ہے لیکن چونکہ کفین تدفین کے موقع پر وہ موجود نہ تھیں اسلئے حضرت ابن عباس کی روایت راجح ہے جس میں قمیص کا اثبات ہے واللہ اعلم وعلیہم واہم وأحکم ۱۳ مرتب

باب ماجاء فی الطعام یصنع لأهل المیت

« عن عبد اللہ بن جعفر قال : لما جاء نبي جعفر قال النبي صلى الله

عليه وسلم : اصنعوا لأهل جعفر طعاما فما فاتته قد جاء ما يشغلهم »

اس حدیث کی بنا پر مستحب ہے کہ جس گھر میں موت واقع ہوئی ہو اس کے اقارب یا پڑوسی کھانا پکا کر وہاں بھیجیں تاکہ وہ اپنی مسیت کے وقت کھانے کی فکر میں مبتلا نہ ہوں۔

لیکن ہمارے زمانے میں اس کے برعکس یہ رسم چلی ہے کہ میت کے گھر والے اس موقع پر رشتہ داروں اور عزیزیت کے لئے آنے والوں کے لئے کھانے اور دعوت کا انتظام کرتے ہیں یہ مکروہ اور بدعت ہے اس لئے کہ دعوت سرور کے موقع پر ہوتی ہے نہ کہ شرور کے موقع پر۔
کما قال العلامة ابن عابدینؒ۔

اس کے بدعت ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ ہمارے زمانے میں عوام نے میت کے گھر والوں کی جانب سے اس دعوت کو واجبات دینیہ میں سے سمجھ لیا ہے اور التزام مالاہلزم بدعت ہے۔

لہ الحدیث أخرجه أبو داؤد في سننه (۲۵۰ ص ۳۳) كتاب الجنائز باب صنعة الطعام لأهل الميت۔ وابن ماجه في سننه (۱۱۵) أبواب الجنائز، باب ماجاء في الطعام يبعث إلى أهل الميت، ۳۱۲

سہ فی رد المحتار (۱۵۱ ص ۳۱) مطلب فی کراهة الضیافة من أهل الميت۔ باب صلاة الجنائز۔
چنانچہ فرماتے ہیں: «ویکره اتخاذ الضیافة من الطعام من أهل الميت لأنه شرع فی السرور لا فی الشرور، وهي بدعة مستنبجة» ۱۳ مرتب

سہ دعوت من اهل المیت کے منوع ہونے کی ایک دلیل سنن ابن ماجہ میں حضرت جریر بن عبد اللہ بخلی کی روایت سے فرماتے ہیں: «کتا نرى الاجتماع إلى أهل الميت وصنعة الطعام من النياحة» (ص ۱۱) باب ما جاء فی النهی عن الاجتماع إلى أهل الميت وصنعة الطعام۔

یہ روایت امام احمد نے سنن احمد میں بھی ذکر کی ہے، دیکھیے الفتح الربانی لترتیب سنن الامام احمد بن حنبل الشیبانی (۸ ص ۹۵ و ۹۶، رقم ۱۵۸) باب یصنع طعاما لأهل الميت۔

علامہ ماتی بون لامانی من اسرار الفتح الربانی میں لکھتے ہیں: «ورواه ابن ماجه من طریقین: أحدهما علی شرط البخاری، والثانی علی شرط مسلم» ۱۳ مرتب

بسن اہل بدعت ضیافت من اهل المیت کے اختیارات کے لئے مشکوٰۃ میں عاصم بن کلیبؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں ایک انصاری صحابی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی میت کی تدفین سے فارغ ہو کر واپس آنے کا قصہ بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں «فلما رجع استقبلہ داعی امرأته، فأجاب ونحن معه فجمی بالطعام فوضع یدہ ۰ الخ۔»
 اس کا جواب یہ ہے کہ دعوت زوجہ میت کی جانب سے نہ تھی بلکہ کسی اور عورت کی جانب سے تھی اور ظاہر ہے کہ اس روایت کے نقل کرنے میں مشکوٰۃ کے کسی کاتب سے سہو ہوا ہے اور اس نے اسناخت کے ساتھ «داعی امرأته» لکھ دیا، ورنہ اصل روایت «داعی امرأة» بغیر اسناخت کے ہے، چنانچہ سنن ابی داؤد کے تمام نسخوں میں روایت اسی طرح آئی ہے، اور مشکوٰۃ میں یہ روایت سنن ابی داؤد ہی کے حوالے سے آئی ہے اس کے علاوہ اگر مشکوٰۃ کی روایت کو صحیح بھی تسلیم کیا جائے تب بھی اس کا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ یہ دعوت اگرچہ زوجہ میت کی جانب سے تھی لیکن محض نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے برکت حاصل کرنے کے لئے تھی نہ کہ اہل میت ہونے کی حیثیت سے۔ واللہ اعلم۔

۱۰ گویا بارت کا مطلب یہ ہے «استقبلہ داعی زوجة المیت» ۴۳

۱۱ مشکوٰۃ العمام (ج ۳ ص ۳۶۷ و ۳۶۸، رقم ۵۹۴۲) کتاب الفرائض والشاغل، باب فی المعجزات،

الفضل الثالث ۴۳

۱۲ مشکوٰۃ سنن ابی داؤد (صحیح بیروتی) ج ۱، ص ۲۳۳، رقم ۳۳۳۲) تحقیق الشیخ محمد محی الدین عبدالمجید۔

۱۳ سنن ابی داؤد (ج ۳ ص ۳۶۸، رقم ۵۹۴۲) تحقیق الشیخ محمد محی الدین عبدالمجید۔

۱۴ سنن ابی داؤد (ج ۳ ص ۳۶۸، رقم ۵۹۴۲) تحقیق الشیخ محمد محی الدین عبدالمجید۔

۱۵ سنن ابی داؤد (ج ۳ ص ۳۶۸، رقم ۵۹۴۲) تحقیق الشیخ محمد محی الدین عبدالمجید۔

۱۶ سنن ابی داؤد (ج ۳ ص ۳۶۸، رقم ۵۹۴۲) تحقیق الشیخ محمد محی الدین عبدالمجید۔

۱۷ سنن ابی داؤد (ج ۳ ص ۳۶۸، رقم ۵۹۴۲) تحقیق الشیخ محمد محی الدین عبدالمجید۔

۱۸ سنن ابی داؤد (ج ۳ ص ۳۶۸، رقم ۵۹۴۲) تحقیق الشیخ محمد محی الدین عبدالمجید۔

۱۹ سنن ابی داؤد (ج ۳ ص ۳۶۸، رقم ۵۹۴۲) تحقیق الشیخ محمد محی الدین عبدالمجید۔

۲۰ سنن ابی داؤد (ج ۳ ص ۳۶۸، رقم ۵۹۴۲) تحقیق الشیخ محمد محی الدین عبدالمجید۔

۲۱ سنن ابی داؤد (ج ۳ ص ۳۶۸، رقم ۵۹۴۲) تحقیق الشیخ محمد محی الدین عبدالمجید۔

باب ماجاء فی کراهیۃ التَّوْح

عن علی بن ربیعۃ الأسدی قال، مات رجل من الأنصار یقال له، قرظۃ بن کعب
فنیح علیہ، فجاء العنبرۃ بن شعبۃ، فصعد المنبر فحمد الله وأثنى علیہ، وقال: ما بال
التَّوْح فی الاسلام! أما انی سمعت رسول الله صلی الله علیہ وسلم یقول: من نیح علیہ
عذَّب ما نیح علیہ. مطلب یہ کہ میت کو اس کے گھر والوں کے توجہ کرنے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے
جب تک کہ وہ توجہ کرتے رہتے ہیں۔

یہاں دو مسئلے ہیں :-

پہلا مسئلہ بکار علی المیت سے متعلق ہے، اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ بکاء ضعیف جائز ہے
اور بکار شدید جو توجہ کی حد تک پہنچ جائے جائز نہیں، بکاء شدید اور بکار ضعیف میں فرق مشکلی
ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ بکار ضعیف وہ ہے جو بغیر آواز کے ہو اور بکار شدید وہ ہے جو آواز کے ساتھ ہو۔
لیکن تحقیق یہ ہے کہ بکار بالصوت بھی مسترد روایات سے ثابت ہے لہذا یوں کہا جائے گا کہ
مطلقاً بکار بالصوت بھی ممنوع نہیں بلکہ وہ بکار بالصوت ممنوع ہے جو توجہ کی حد تک پہنچ جائے یعنی
زور سے رو یا دھویا جائے اور چیخ و پکار کی جائے یا میت کے مبالغہ آمیز فضائل گناے جایتیں، اور

۱۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (۱۵۸۱ مسند) باب ما یکرہ من النیاحۃ علی المیت - و
مسلم و صحیحہ (۱۵۸۱ مسند) فصل فی المیت لا یعذب ببکار أهل الخ ۲۷

۲۔ هذا حاصل ما أفاده النووی رحمہ الله فی شرحہ موسوعیج مسلم (۵ اصنت) کتاب الجنائز۔
ذکرہ شرح سنن ترمذی جمعی بخاری میں حضرت عبد الله بن عمر کی روایت سے بھی ہوتی ہے، جس میں وہ نبی کریم صلی الله علیہ وسلم
کے حضور میں عبادت کی عبادت کے لئے آنے کا واقعہ ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں: « فلما دخل علیہ فوجدہ فغاشیہ
أهلہ، فقال: قد قضی بہ قالوا: لا یارسول الله، فبکی النبی صلی الله علیہ وسلم، فلما رأى القوم بکاء
النہی صلی الله علیہ وسلم بکوا، فقال: ألا تسمعون، إن الله لا یعذب بدمع العین ولا بجرن القلب، لکن
یعذب بهذا - وأشار إلى لسانہ - الخ » (۱۵ اصنت) باب البکاء عند المریض ۲۷

۳۔ مثلاً مستند بھی حضرت ابن عباس کی روایت میں ہے « فلما ماتت زینب (وفی روایۃ رقیۃ) ابنت رسول الله
صلی الله علیہ وسلم قال رسول الله صلی الله علیہ وسلم: الحق بلساننا الصالح الخیر عثمان بن مظعون، فبکت
(باقی حاشیہ صفحہ ۲۸۷)

تقدیر خداوندی کی تغلیط اور اس کا تخطیہ کیا جائے نیز دوسرے لوگوں کو رونے و عمرنے کی دعوت دیجائے۔
واشراً لم -

دوسرا مسکہ یہ ہے کہ کیا میت کو اس کے اہل کے اس پر رونے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے؟
سول بعض حضرات صحابہؓ اس کے قائل ہیں، چنانچہ حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت مغیرہؓ
کا یہی مسلک ہے۔

(تقدیر حاشیہ صفحہ گذشتہ)

النساء، فجعل عمر یغریہن بسوطہ، فأخذ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بییدہ، فقال، مہللاً یا عمر، ثم
قال، أبکین ولما یأکت ونعمیت الشيطان، الخ الفتح الربانی (ج ۳، ص ۳۳۳، رقم ۳۵۱) باب الوضوء بالبکاء من غیر نوح۔
اس روایت کے تحت علامہ ساعیؒ لکھتے ہیں: «الظاهر أن بكاءهن كان بصوت مكن لا يبرضه، فنهاهن
عمر حتى لا يغریهن فی النیاحۃ فأمره صلی اللہ علیہ وسلم بترکتھن» الخ۔

نیز عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے، فرماتے ہیں: «رضخ فی البکاء من غیر نوح» رواہ الطبرانی فی المعجم
إسناده حسن۔

نیز قرظی کہے اور ابوسعود انصاریؒ سے مروی ہے «رضخ لنا فی البکاء عند الصمیۃ من غیر نوح» رواہ
الطبرانی فی الکبیر، ورجالہ رجال الصحیح۔ دیکھئے مجمع الزوائد (۳۵۵ ص ۳۵۵) کتاب الجنائز، باب ماجاء فی البکاء،
مرتب مغیرہ
(حاشیہ صفحہ ۲۸۴)

سہ جیسا کہ نوح میں ایسا ہی کیا جاتا ہے۔ چنانچہ علامہ زبیدیؒ نے «إن المیت ليعذب بکاء أهلہ» کی تفسیر کے تحت لکھتے ہیں،
«وقالت طائفة: معنی الأحادیث أنهم یؤخرون علی المیت ویبدونہ بتعدید شمالہ ومحاسنہ فی زعمهم،
ونکلت الشامل قباغح فی الشریع یعذب بها» الخ۔ شرح نووی مال صحیح مسلم (۱۵۱ ص ۱۵۱) کتاب الجنائز ۳۱۳
سہ المغنی لابن قدامة (۲۵۱ ص ۲۵۱) تعذیب المیت بکاء أهلہ علیہ۔

چنانچہ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: «فلما أصیب عمر (یعنی بالجرحۃ التي مات فیها) دخل صہیب ینبکی یقول:
وأخاه! وأصحابہ! فقال له عمر: یا صہیب، أتنبکی؟ وقد قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إن المیت
یعذب ببعض بکاء أهلہ علیہ» صحیح بخاری (۱۵۱ ص ۱۵۱) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعذب اللیت ببعض
بکاء أهلہ علیہ۔

نیز ابو نعیمؒ لکھتے ہیں: «سمعت ابن عمر یقول۔ وهو فی جنازۃ رافع بن خدیج، وقام النساء یبکین علی رافع،
فأجلسن مراراً، ثم قال لهن: ویکن! إن رافع بن خدیج شیخ کبیر لاطاقۃ له بالعباد، وإن المیت یعذب بکاء أهلہ
علیہ» مسند ہارثی (۳۵۱ ص ۳۵۱، رقم ۶۶۰) باب الصبر والبکاء والنیاحۃ، کتاب الجنائز۔
حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کا قصہ ترمذی کی روایت میں بھی آئی ہے ۱۳ مرتب

جبکہ حضرت عائشہؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کا مسلک یہ ہے کہ بکاء اہل میت کو عذاب نہیں ہوتا۔

قائلین تعذیب کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت «إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه» سے ہے۔

منکرین تعذیب میت ببكاء اہلہ کا استدلال «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ» سے ہے، چنانچہ حضرت عائشہؓ نے اسی سے استدلال کیا ہے۔

جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کی روایت کا تعلق ہے اس کے بارے میں حضرت عائشہؓ لکھے سے پیوستہ باب میں فرماتی ہیں: «يرحمه الله، لم يكذب ولكنه وهم، إنما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لرجل مات يهوديًا: إن الميت ليعذب، وإن أهله يبكون عليه»۔

لیکن حضرت ابن عمرؓ کی طرف وہم کی نسبت کرنا محمل نظر ہے، اس لئے کہ اس مضمون کی روایات متخذ صحابہ کرامؓ سے جزم کے ساتھ مروی ہیں۔ لہذا صحیح ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث ثابت ہے اور اس میں کسی قسم کا وہم نہیں، البتہ وہ جنس مخصوص احوال پر محمول ہے:-

کہ حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے مسلک کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (۱۵۱۱) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: یعذب الميت۔ اور حضرت ابو ہریرہؓ کے مسلک کے لئے دیکھئے فتح الباری (۲۵۳) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعذب الميت۔

سے بخاری (۱۵۱۱) ۲۱۱

سے سورۃ فاطر آیت ۲۱

کہ بزرگوار ہیں، بابت نے ہم تعذیب کی تائید میں فرمایا، واللہ ہر أمک وأبکی «دونوں لاف کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (۱۵۱۱) ۲۱۱ سے چنانچہ علامہ سراجی نقل کرتے ہیں، «قال القرطبي: إنكار عائشة ذلك من كمالها على الروي بالخطبة والنسيان أو على أنه سمع بعشائهم لم يسمع بعشائهم، لأن الرواية لهذا المعنى من الصحابة كثيرة وهم بائنون، فلا وجه لتنفير إنكار جملته على محمد صحيح» دیکھئے بلوغ الاماني من اسرار الفتح الرباني (۱۵)، ص ۱۱۱ تحت شہیح حدیث رقم (۹۳) باب ما جاء في أن الميت يعذب بالجزء ۱۲ مرتب

سے مثلاً محمد بن سیرین فرماتے ہیں: «ذكر عند عمران بن الحصين أن الميت يعذب ببكاء أهله»، فقال عمران: قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم «سنن نسائي (۱۵۱۱) النہمی عن ابی بکار علی الميت۔

حضرت سمرقانی روایت فرماتے ہیں: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الميت يعذب ببكاء أهله» (قال الهيثمي) رواه العطاراني في الكبيرة وفيه عمر بن إبراهيم الأنصاري، وفيه كلام، وهو ثقة. مجمع الروايات (۳۳) باب ما جاء في البكاء۔

حضرت عمرؓ اور حضرت مغیرہؓ کی روایات دیکھئے گذریں گی۔

کتب حدیث میں اس مضمون کی اور بھی روایات متخذ صحابہ کرامؓ سے مروی ہیں۔ فلیراجع ۱۲ مرتب

ایک کہ تعذیب میت بکارِ اہلہ جب ہے جبکہ اس نے اپنے گھر والوں اور اقرباء کو وصیت کی ہو کہ میرے مرنے کے بعد میرے اوپر خوب رویا دھویا جائے اور نوحہ کیا جائے چنانچہ عرب میں اس کا رواج تھا کہ وہ مرنے سے پہلے بکار اور نوحہ کی وصیت کر جاتے تھے اور اس نوحہ کو اپنے لئے قابلِ فخر سمجھتے تھے، مشہور شاعر طرز بن العبد کہتا ہے :-

فإن مت فأنعیني بما أنا أهله وشقني على الجيب يا ابنة معبد
دوسری کہ تعذیب میت والی روایت اُس صورت پر معمول ہے جبکہ میت ترکِ نوحہ کی وصیت نہ کرے۔

تعذیب میت والی روایت کا ایک مطلب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ نوحہ کرنے والیاں اپنے نوحہ میں مدح کے طور پر میت کے جن افعال کا ذکر کرتی ہیں بسا اوقات وہ افعال ایسے بُرے ہوتے ہیں کہ ان کا مرتکب ہونے کی وجہ سے میت کو عذاب دیا جا رہا ہوتا ہے۔
ایک مطلب یہ ہے کہ نوحہ کرنے والیاں جیہ کہتی ہیں: "واجبلاہ! واستیادہ!" تو زشتے اس کے سینے پر ہاتھ مار کر کہتے ہیں: "أهكذا كنت؟"

سہ السبع العلقات (ص ۱۱۳) المعلقة الثانية - شرحاً ترجمہ اس طرح ہے :
جب میں مر جاؤں تو اسے معبد کی بیٹی (مشاعر کی بیٹی) تو میری موت کی خبر اس اہتمام سے لوگوں کو سنانا جس کا میں اہل ہوں، اور میرے اوپر (بطور سوگ) گرمیان چاک کرنا ۱۲ مرتب
سہ چنانچہ اہل عرب کا طریقہ تھا کہ وہ اپنے نوحوں میں کہتے تھے: "یا مرمل، ومؤتمر الودان، ومعرب العمدان، ومفرق الأخذان" یعنی اے عورتوں کو میوہ کرنے والے! اے بچوں کو تھیم کرنے والے! اے آباؤ اجداد کو برباد و ویران کرنے والے! اے دوستوں کو جدا کرنے والے! - کما فی شیخ النووی علی صحیح مسلمہ (ج ۱ ص ۱۲۳) کتاب الجنائز ۱۲ مرتب

سہ جیسا کہ اگلے باب میں حضرت ابو موسیٰ اشعری کی روایت آ رہی ہے "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ما من ميت يموت، فيفقر وأيكه، فيقول: واجبلاه! واستياداه! أو نحو ذلك إلا وكل به ملاكات يلهزانه (اللهز، الدفع في الصدر بصحيف الكف) ويقولان: أهكذا كنت؟"

مسند احمد میں حضرت ابو موسیٰ اشعری کی ایک روایت اس طرح آئی ہے: "أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: الميت يعذب ببكاء أهله عليه إذا قالت النائحة: وأعضداه! وأناصراه! وأكاسياه! أجبد الميت و قيل له: أنت عضدناه؟ أنت ناصره؟ أنت أكاسيه؟" دیکھئے الفتح الرباني (ج ۱ ص ۳۵) رقم ۱۳۳ باب ما جاد في أن الميت يعذب ببكاء أهله عليه.

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی تعذیب میت والی روایت کی توجیہات کے لئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۲۳) کتاب الجنائز اور طبرغی اللہانی من اسرار الفتح الرباني (ج ۱ ص ۱۲۳) تحت شرح حدیث رقم ۱۳۳ (۱۲ مرتب معنی سند

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی تفسیر میں روایت میں مذکور تمام اسکاٹات نقل کئے ہیں اور "لا تَزِدُّوا رِزْقَهُ وَلا تَنْقُصُوهُ" پر عمل کرنے کے لئے ان توجیہات میں سے کسی ایک کو اختیار کرنا بہر حال ضروری ہے۔ واللہ اعلم۔

«عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أربع في أمته من أمر الجاهلية لن يبدلنهن الناس» مطلب یہ کہ یہ وہ امور ہیں جو بالکل کبھی متروک نہ ہوں گے کہ کوئی ان کا مرتکب نہ ہو بلکہ ہر زمانہ میں کوئی نہ کوئی ان کا اعتقاد رکھنے والا اور کرنے والا ضرور ہوگا۔ «المتشاحة، والظعن في الخصب، والعدي أجزوب بعير فاجرب مائة بعير، من أجزوب البعير لأول، والأنواء، مَطْرُنًا يَنْوَدُ كَذَا وَكَذَا» حضرت

سلف الحدیث لم يخرج من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی۔ قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي، سنن ترمذی (۳ ج صفحہ ۲۳۳، رقم ۱۱۳) ۲۱۳

۱۱۳ کما فی اللؤلؤ المذی (ج ۲ صفحہ ۱۱۳) ۲۱۳

۱۱۳ احصای: حسب کی جمع ہے، بیان لعل فی الحسب مراد لعل فی النسب ہے چنانچہ مسند احمد میں حضرت ابو ہریرہ کی ایک طرز روایت میں آیا ہے: «شعبان من أمر الجاهلية لا يتركهما الناس أبداً: النياحة والظعن في العيب» الفتح الرباني (ج ۱، صفحہ ۱۱۳، رقم ۱۱۳) باب ما لا يجوز من النياحة على الميت۔ مطلب یہ کہ قبر پر اپ کی طرف نسبت کیا جائے ۱۱۳ مرتبہ سکہ عدونی: اعداد کا اسم ہے اور اس سے مرض کا مستعدی ہونا مراد ہے ۱۱۳

۱۱۳ أجزوب البعير، اونٹ کا غار میں زود ہونا ۱۱۳

۱۱۳ أنواء: نود یعنی النون و سکون الواو۔ کی جمع ہے۔ ابو سعید کہتے ہیں: النواذ اٹھائیس ستارے ہیں جو معروف مطالع سے سال بھر میں باری باری طلوع ہوتے ہیں، ہر تیرہ راتیں گزرتے پر ان میں سے ایک ستارہ صبح صادق کے وقت مغرب میں غروب ہوتا ہے، ٹھیک اسی وقت مشرق میں اس کے مقابلہ میں دوسرا ستارہ طلوع ہوتا ہے، تیرہ راتوں بعد پتارہ بھی غروب ہوتا ہے اور دوسرا ستارہ نکل آتا ہے۔ و إنما ستنی نوداً الآن إذ اسقط الساقط ناء الطالع، و ذلك النهوض هو النود، سال کے پورے ہونے پر یہ اٹھائیس کے اٹھائیس ستارے طلوع ہو کر غروب ہو جاتے ہیں۔

جاہلیت میں الجرب یہ سمجھتے تھے کہ جب بھی ان اٹھائیس ستاروں میں سے کوئی ایک ستارہ غروب ہو کر طلوع ہوگا اس وقت ضرور یا ریش ہوگی یا ہوا چلے گی، پھر جب ریش ہو جائے تو کہتے تھے «مَطْرُنًا يَنْوَدُ كَذَا» یعنی بارش ستارے کے طلوع ہونے کی وجہ سے ہوتی گئی اس کا طلوع ہونا ہی تو ہے۔ دیکھئے لؤلؤ المذی من امر الفتح الرباني (ج ۱ صفحہ ۱۱۳) ۱۱۳ اجواب صلوة الاستسقاء، باب الاعتقاد أن العرید اللہ الخ ۱۱۳ مرتب

گنگوہی قدس سرہ فرماتے ہیں کہ عدوئی کی تردید کا یہ مطلب نہیں کہ یہ مانا جائے کہ تعدیہ امراض سب کے درجہ میں بھی متفق نہیں ہوتے بلکہ دراصل تعدیہ کے سلسلہ میں اہل عرب کا اعتقاد فاسد تھا، بعض لوگ اُسے مؤثر بنسب سمجھتے تھے، بعض کا خیال تھا کہ اللہ تعالیٰ ان چیزوں کو تاثر دیکر خود معاذ اللہ معطل ہو گیا ہے، بعض سمجھتے تھے کہ ان چیزوں کو تاثر تو اللہ تعالیٰ نے ہی دی ہے لیکن اب تاثر اللہ تعالیٰ کی طرف سے نہیں ہوتی بلکہ ان ہی اشیاء کی طرف سے ہوتی ہے اور بعض کا کہنا تھا کہ مؤثر تو اللہ تعالیٰ ہی ہیں لیکن عدوئی سے مرض مختلف نہیں ہو سکتا۔ مذکورہ اعتقادات فاسدہ کی بنا پر عدوئی کی تردید کی گئی ہے ورنہ سب کے درجہ میں اُسے ماننا منسخت نہیں، چنانچہ جمہور کا یہی مسلک ہے واللہ اعلم۔

باب ماجاء فی المشی امام الجنائزۃ

عن سالم عن ابيہ قال : رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم وابا بکر و عمر یمشون امام الجنائزۃ ، جنازہ کے آگے بیچھے، وائیں بائیں ہر طرف چلنا بالاتفاق جائز ہے، اللہ اخفلیت میں اختلاف ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ کسی بھی جانب کی مشی کو دوسری جانب کی مشی پر کوئی فضیلت نہیں، صفیاء ثوریؓ کا یہی قول ہے، امام بخاریؒ کا بھی اسی طرف میلان ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ پیدل چلنے والے کے لئے جنازہ کے آگے چلنا اور سوار کے لئے جنازہ کے بیچھے چلنا افضل ہے، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا یہی مسلک ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ مطلقاً جنازہ کے آگے چلنا افضل ہے، امام شافعیؒ کا یہی مسلک ہے۔

چوتھا قول یہ ہے کہ مطلقاً جنازہ کے بیچھے چلنا افضل ہے۔ امام ابوحنیفہؒ، ان کے اصحاب اور امام اوزاعیؒ کا یہی مسلک ہے۔

۱۰ گویا حضرت گنگوہیؒ یہ بیان فرماتے چاہتے ہیں کہ تعدیہ امراض سب کے درجہ میں پایا جاسکتا ہے اور سب کے درجہ میں تلازم نہیں بلکہ ان میں خلقت ہر مانا ہے، اللہ بعض اہل نظر پر کا یہ مسلک ہے کہ تعدیہ امراض سب کے درجہ میں ہی نہیں پایا جاتا، لیکن یہ درست نہیں۔ دیکھئے الکوکب (۲ ص ۲۱۲) ۱۱

۱۲ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے الکوکب الدرر (۲ ص ۱۲) ۱۲

۱۳ الحدیث أخرجه ابن ماجہ فی سننہ (ص ۱۱۱) أبواب الجنائز، باب ماجاء فی المشی امام الجنائز ۱۳

۱۴ اس اختلاف سے متعلق آگے والی تفصیل کے لئے دیکھئے ارجز المسائل (۲ ص ۲۱۲) المشی امام الجنائز ۱۴

۱۵ و ذهب ابراہیم الغضنی وسفیان الثوری والأوزاعی وسوید بن غفلہ ومسروق وأبو قلابہ وأبو حنیفہ وأبو یوسف ومحمد وإسحق وأهل الظاہر لئلا أن المشی خلف الجنائزۃ أفضل، وروی ذہب عن علی بن ابی طالب و عبد اللہ بن مسعود وأبی الدرداء وأبی أمامہ، وعمرو بن العاص۔ عمدۃ القاری (۵ ص ۵۵۸) باب المشی امام الجنائز ۱۵ مرتب

حدیث باب امام شافعی کی دلیل ہے، جبکہ مالکیا اور حنابلہ کے نزدیک یہ ماثیاً کی صورت پر بھی محمول ہو سکتی ہے اور بیان جواز پر بھی، جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے سو ان کی طرف سے ایک جواب تو یہ ہے کہ یہ بیان جواز پر محمول ہے، نیز اس روایت کے موصول یا مرسل ہونے میں اختلاف ہے اور محدثین کے نزدیک اصح یہ ہے کہ یہ مرسل ہے۔ اور مرسل شافعیہ کے نزدیک حجت نہیں۔

مالکیہ اور حنابلہ کا استدلال ماثی کے حق میں تو حدیث باب ہی سے ہے اور راغب کے بارے میں ان کا استدلال حضرت مغیرہ بن شعبہ کی روایت سے ہے: «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الرَّكْبُ خَلْفَ الْجَنَازَةِ وَالْمَاشِي حَيْثُ يَشَاءُ مِنْهَا»۔

لے جس کی تعبیر ہے کہ امام ترمذی نے اسے سوسلہ بھی روایت کیا ہے اور سلسلہ بھی۔ وصل کے ساتھ ایک روایت سفیان بن عیینہ عن الزہری عن سالم عن أبيه قال: «رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ» کے طریق سے آئی ہے، وصل کے ساتھ دوسری روایت محمد بن بکر حدثنایونس بن یزید عن ابن شہاب عن أنس بن مالك: «رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ» کے طریق سے آئی ہے۔ جہاں تک پہلے طریق کا تعلق ہے اس میں بھی راجح ہی ہے کہ یہ مرسل ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عبد اللہ بن المبارک فرماتے ہیں: «الْحَفَظُ مِنَ الرَّهْرِيِّ ثَلَاثَةٌ: مَالِكٌ وَمَعْرُوبٌ وَابْنُ عَيْنَةَ، فَإِذَا اجْتَمَعَ اثْنَانُ مِنْهُمْ عَلَى قَوْلٍ أَخَذْنَا بِهِ وَتَرَكَنَا قَوْلَ الْآخَرِ» (کما فی نصب الرایة ج ۲ ص ۱۹۲ - فصل فی حمل الجنائز) اور زبر بحث روایت بھی زہری سے مذکورہ تینوں حفاظ نے نقل کی ہے، ان میں سے ابن میسب نے اگرچہ اس روایت کو موصولاً ذکر کیا ہے لیکن امام مالک اور محدث زہری نے اس روایت کو مرسل ہی نقل کیا ہے کما مرصع بہ الترمذی فی الباب، نیز وہ فرماتے ہیں: «وَأَهْلُ الْحَدِيثِ كَثِيرٌ يَرَوْنَ أَنَّ الْحَدِيثَ لِلرَّسُولِ فِي ذَلِكَ أَحْسَنُ»۔

جہاں تک وصل والے دو سفر طریق کا تعلق ہے اس کے بارے میں امام ترمذی فرماتے ہیں: «سَأَلْتُ مُحَمَّدَ بْنَ هَذَا الْحَدِيثِ فَقَالَ: هَذَا حَدِيثٌ خَطَأٌ، أَخْطَأَ فِيهِ مُحَمَّدُ بْنُ بَكْرٍ، وَإِنَّمَا يَرَوِي هَذَا الْحَدِيثَ عَنِ يُونُسَ مِنَ الرَّهْرِيِّ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «۱۲» رتب

لے اللفظ للترمذی فی سننہ (ج ۱ ص ۱۵۹) باب فی الصلاة علی الأمتقال۔ نیز دیکھیے سنن سائی (ج ۱ ص ۱۵۹) کتاب الجنائز، مکان الراکب من الجنائز - اور - مکان الماشی من الجنائز - اور سنن ابن ماجہ (مقتل) أبواب الجنائز، باب ما جاء فی شہود الجنائز۔

سنن ابی داؤد میں یہ روایت اس طرح آئی ہے «الراکب یسیر خلف الجنائز والماشی یمشی خلفها واماها وعن یمنها وعن یسارها قریب منها» (ج ۲ ص ۴۵) باب الماشی امام الجنائز ۱۲ رتب

اس کے جواب میں حضرت تھانوی قدس سرہ فرماتے ہیں کہ افضل تو رکب و ماشی دونوں ہی کے لئے بیچے جلتے ہیں لیکن اس روایت سے رکاب کے حق میں مزید تاکید مقصود ہے اس لئے کہ وہ رکوب کی وجہ سے جو ایک طرح کے سوہ ادب میں مبتلا ہوا ہے بیچے چلنے کے ادب کی وجہ سے اس کی ایک درجہ میں تلافی ہو جائے گی، یہی وجہ ہے کہ حنفیہ میں سے ایسی بیانی کا کہنا یہ ہے کہ رکاب کا جنازہ سے آگے بڑھ جانا مکروہ ہے جبکہ ماشی کے حق میں یہ مکروہ نہیں ہے۔

دلائل احناف حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :-

① حنفیہ کا ایک استدلال ان تمام روایات سے ہے جن میں "اتباع الجنائز" کا حکم دیا گیا ہے۔ مثلاً بخاری شریف میں حضرت برامین عازب کی روایت "أمرنا النبي صلى الله عليه وسلم بسبع ونهانا عن سبع أمرنا باتباع الجنائز الخ"۔

② اگلے باب میں حضرت عبدالشہید بن مسعود کی روایت آرہی ہے "سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المشي خلف الجنائز، قال: ما دون الخيبر"۔

اس روایت پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس میں ابوجہاد مجہول ہیں۔ لیکن حضرت گنگوہی قدس سرہ فرماتے

سے جنازہ کے ساتھ رکوب کا سوہ ادب ہونا ترمذی ہی میں حضرت ثوبان کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں، "خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة، فزأى نساء ركباناً، فقال: ألا تستحيون؟ إن ملائكة الله على أقدامهم وأنت على ظهور الدواب" (۱۵ ص ۱۵۳) باب ماجاء في كراهية الركوب خلف الجنائز ۱۳ مرتب سے دیکھیے البحر الرائق (۲۵ ص ۱۵۳) فصل السلطان أتح بصلاته الخ ۴۱۳

۱۵ حضرت تھانوی قدس سرہ کے مذکورہ جواب کے لئے دیکھیے امل السنين (۱۵ ص ۲۳۳) باب المشي خلف الجنائز والإسراء بها۔

علامہ سنن ترمذی فرماتے ہیں، "فالظاهر من الحديث أن الأكل في المتابع للجنائز أن يكون خلفها لكن الماشي لم حاجة الحمل يتوجب إلى جارات أخر أيضاً بخلاف الركاب، فبقرينة على الأكل، وجوز الماشي الجارات كلها والله أعلم

اعلاء السنن (۱۵ ص ۲۳۳) و ص ۱۳ مرتب

۱۶ اس قسم کی روایات کے لئے دیکھیے مجمع الزوائد ۳ ص ۳۱۴۲۶) باب اتباع الجنائز والشمع معها والصلوة عليها۔ اس باب میں حضرت عثمان بن عفان، حضرت ابن عباس، حضرت ابوسید، حضرت ابوہریرہ، حضرت ابن عمر اور حضرت انس سے اس مضمون کی روایات مروی ہیں ۱۳ مرتب

۱۷ صحیح بخاری (۱۵ ص ۱۱۱) باب الأمر باتباع الجنائز ۴

۱۸ چنانچہ حافظ لکھتے ہیں، "قيل اسمع عائذ بن نضلة، لم يرو عنه غير ما رواه عن الجاهل، من الثانية - أخرجه لعابن يونس والترمذي وابن ماجه" (تقریباً ص ۱۵ ص ۱۱۱ رقم ۴) ۴۱۳

ہیں کہ ابوجہد رواۃ کے طبقہ ثانیہ یعنی کبار تابعین سے تعلق رکھتے ہیں اور ان سے روایت نقل کرنے والے صحیحی امام بنی تیم اللہ ہیں جو امام ترمذی کی تصریح کے مطابق ثقہ ہیں، وقلۃ الروایۃ عنہ لایصح فیہ۔ لہذا ان کی روایت کو رد نہیں کیا جاسکتا، نیز دوسری روایات سے بھی اس روایت کی تائید ہوتی ہے۔

③ طحاوی میں عمرو بن حریث کی روایت ہے، فرماتے ہیں: قُلْتُ لِعَلِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ: مَا تَقُولُ فِي الْمَشِيِّ أَمَّا الْجَنَازَةُ؟ فَقَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ: الْمَشِيُّ خَلْفُهَا أَفْضَلُ مِنَ الْمَشِيِّ أَمَّا مَا كَفَضَلُ الْمَكْتُوبَةَ عَلَى التَّلْوَعِ، قَالَ: قُلْتُ: إِنْ رَأَيْتُ أَبَا بَكْرٍ وَعَمْرَ بِيْشَانَ أَمَامَهَا، فَقَالَ: إِنَّمَا يَكْرَهُانِ أَنْ يَحْرَجَا النَّاسَ»۔

طحاوی میں ہی ابویزید کی روایت ہے، فرماتے ہیں: «كَذَبْتُ أُمِّشِي فِي جَنَازَةِ فِيهَا أَبُو بَكْرٍ وَعَمْرٌ وَعَلِيُّ بْنُ أَبِي بَكْرٍ وَعَمْرٌ بِيْشَانُ أَمَامَهَا، وَعَلِيُّ بْنُ حَسَمَةَ، يَدِي فِي يَدِهِ، فَقَالَ عَلِيُّ: أَمَا إِنْ فَضَّلَ الرَّجُلُ يَمْشِي خَلْفَ الْجَنَازَةِ عَلَى الَّذِي يَمْشِي أَمَامَهَا كَفَضَلُ صَلَاةِ الْجَنَازَةِ عَلَى صَلَاةِ الْغَدَاةِ، وَإِنَّمَا يَلْعَلَانِ مِنْ ذَلِكَ مِثْلَ الَّذِي أَعْلَمُ، وَلَكِنَّهُمَا سَحْلَانِ يَسْهَلَانِ حَلَّ النَّاسِ»۔
 ④ نافع بیان کرتے ہیں: «خَرَجَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو وَأَنَا مَعَهُ عَلَى جَنَازَةٍ، فَرَأَى مَعَهَا نِسَاءً، فَوَقَفَ، ثُمَّ قَالَ: رَدِّهِنَّ فَإِنَّهُنَّ فِتْنَةٌ الْحَيِّ وَالْمَيِّتِ، ثُمَّ مَضَى يَمْشِي خَلْفَهَا، فَقُلْتُ: يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ، كَيْفَ الْمَشِيُّ فِي الْجَنَازَةِ؟ أَمَامَهَا أَمْ خَلْفَهَا؟ فَقَالَ: أَمَا تَرَاهُ أَمْشِي خَلْفَهَا»۔

۱۔ انکو کب الذی (ج ۲ منظر) لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حضرت گن گن گوئی قدس سرہ کے جواب سے ابوجہد کی جہالت تو دور نہیں ہوتی اس لئے کہ جہالت کے دور ہونے کے لئے دو معرود داویوں کا اس سے روایت کرنا ضروری ہے جو یہاں موجود نہیں۔ کما فی التقریب للسنوی مع تدریب الراوی (ج ۱ مسئلہ ۳) النوع الثالث والعشرون۔

غائب حضرت گنگوئی قدس سرہ کا جواب اس منابط کی بنا پر ہے کہ قرآن ثلاثہ میں ماوی کی جہالت مضرب نہیں، کما فی قواعد فی علوم الحدیث «مقدمہ» (علاء السنن) «مسئلہ ۱» طبعہ، بیروت (۱۳۷۲ھ)، طبعہ: (إدارة القرآن کراچی) یا اس قول کی بنا پر ہے کہ ماوی مجہول سے جب ایک ثقہ روایت کرے تو اس کی جہالت مرتفع ہوتی ہے۔ کما فی تدریب الراوی (ج ۱ مسئلہ ۳) والله أعلم ۱۳ مرتبہ

۲۔ مؤخر الذکر تینوں روایات کے لئے دیکھیے طحاوی (ج ۱ مسئلہ ۲۳) باب المشی مع الجنائزۃ ابن یسبغی ان یکون منها ۱۳ م

⑤ مصنف عبدالرزاق میں طاؤس سے مرسلًا مروی ہے: «ہامشی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی جنازۃ حتی مات الا خلف الجنازۃ» حضرت ابن عمر کی روایت باب شمی امام الجنازۃ کی مؤیدت پر اتنی دال نہیں جتنی طاؤس کی یہ روایت شمی خلف الجنازہ کی موافقت پر دال ہے۔ واللہ اعلم۔

باب ما جاء فی کراہیۃ الركوب خلف الجنازۃ

عن ثوبان قال: خرجنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی جنازۃ فرأی ناسًا یرکبنا، فقال: «ألا تستحيون، إن ملائکة اللہ علی أقدمهم وأنتہم علی ظهور الدواب» اس روایت جنازہ کے ساتھ رکوب کی کراہت معلوم ہوتی ہے لیکن سنن ابی داؤد میں حضرت مغیرہ کی روایت بظاہر اس کے معارض ہے اس لئے کہ اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: «الراکب یسیر خلف الجنازۃ» جس سے جنازہ کے ساتھ رکوب کی اجازت معلوم ہوئی۔

اس تعارض کو اس طریقہ سے رفع کیا جاسکتا ہے کہ یوں کہا جائے کہ حضرت مغیرہ کی روایت جواز رکوب پر دال ہے اور جواز کے لئے عدم کراہت ضروری نہیں بلکہ جواز مع انکار اہت بھی ہو سکتا ہے چنانچہ حدیث باب اسی کراہت پر دال ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی رکوب پر نگیں ملائکہ کی وجہ سے تھی جو جنازہ کے ساتھ چل رہے تھے اور ملائکہ کا ساتھ چلنا ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے وجود میں کی وجہ سے جو جس کا مطلب یہ ہوا کہ ہر جنازہ کے ساتھ ملائکہ کا ہونا ضروری نہیں اس توجیہ کی بنیاد پر عام حالات میں جنازہ کے ساتھ رکوب بلا کراہت جائز ہوگا۔

۱۔ مصنف عبدالرزاق (۳۲۳، رقم ۱۱۷۱) باب المشی أمام الجنازۃ ۲۳

۲۔ تاملین شمی امام الجنازۃ ایک متلی دیں یہ بیان کرتے ہیں کہ جنازہ کے ساتھ جانے والے لوگ میت کے شغار ہیں والشیعہ یقولون قد ارسلنا نوحاً، جبکہ تاملین شمی خلف الجنازۃ یہ کہتے ہیں کہ وہ میت کو رخصت کرنے والے ہیں والموثق یقولون وادالموثق۔ کذا فی الخیر (۲۵، ۱۱۷۱) المشی أمام الجنازۃ ۱۲ مرتب۔

۳۔ شرح باب از مرتب مفادہ ۱۱

۴۔ الحدیث أخرجه ابن ماجہ فی سننہ (۱۱۷۱) باب ما جاء فی شیعہ الجنازۃ ۲۳

۵۔ سنن ابی داؤد (۲۵، ۱۱۷۱) باب المشی أمام الجنازۃ ۱۲

۶۔ یہاں تک کہ شرح کے لئے دیکھیے بذل المجهود فیصل ابی داؤد (۳۵، ۱۱۷۱) باب الركوب فی الجنازۃ ۲۳

نیز یہ بھی ممکن ہے کہ رکوب بلا غزینہ کراہت ہو اور عذر مشأً عرض، عرج اور شلل وغیرہ کی صورت میں کراہت نہ ہو۔

علامہ ظفر احمد عثمانی نے عدم رکوب کی روایت کو استحباب پر محمول کیا ہے، لفظہ من حسن الأدب مع الملائكة عليهم السلام۔

واضح رہے کہ رکوب کی کراہت وعدم کراہت سے بحث جنازہ کے ساتھ جاتے ہوئے ہے، واپس لوٹتے ہوئے کراہت نہیں جیسا کہ اگلے باب میں حضرت جابر بن سمرہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے « أن النبي صلى الله عليه وسلم اتبع جنازة أبي الدرداء ماشياً ورجع على فرسي » نیز سنن ابی داؤد میں حضرت ثوبان سے مروی ہے: « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى بدابة وهو مع الجنازة، فأبى أن يركب، فلما انصرف أتى بدابة فركب، قيل له، فقال: إن الملائكة كانت تعشي فلما كن لا تزكبوهم يعمشون، فلما ذهبوا ركبت بكم »۔

مریت کو مال و اسباب کی طرح پیٹھ پر لا دنا یا کسی جانور یا گاڑی وغیرہ پر رکھ کر لے جانا مکروہ ہے البتہ اگر عذر ہو تو بلا کراہت جاتے ہیں، مثلاً اگر قبرستان بہت دور ہو، پھر ضرورت کے موقع پر مریت کو کسی بس یا گاڑی وغیرہ پر لیجائے جانے کی صورت میں ساتھ جانے والوں کا بس یا دوسری سواریوں پر سوار ہونا بھی بظاہر مکروہ نہ ہوگا۔ واللہ اعلم۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ماجاء في التكبیر علی الجنازة

عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى على الغاشي « تجأض حبشه کے

۱۵ کما فی الخفة (۲۵ ص ۱۷) ۲۱۴

۱۶ إعلام السنن (۱۵ ص ۲۳) باب استحباب أن لا يركب مع الجنازة ۲۱۴

۱۷ (۱۵ ص ۲۳) باب الركوب في الجنازة ۲۱۴

۱۸ اس روایت کے الفاظ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ رکوب کی کراہت اور عدم رکوب کے استحباب کی مثل شہود و ملائکہ اور ان کی مشی ہے معلوم ہوا کہ جب یہ علت نہ پائی جلتے تو رکوب میں کوئی عرج نہیں نہ ذلیالہ (۱۱) - ۲۱۴

۱۹ دیکھئے الدر المنثور مع رد المحتار (۱۵ ص ۵۹) مطلب فی حمل العیت ۲۱۴

۲۰ بہشتی زیور حصہ یازدہم (۱۹ ص ۹) دفع کے مسائل ۲۱۴

۲۱ الحدیث أخرجه الشيخان: البخاري في صحيحه (۱۵ ص ۱۱) کتاب الجنازین، باب الصوف علی الجنازة، ومسلم في صحيحه (۱۵ ص ۱۱) کتاب الجنازین ۲۱۴

بادشاہوں کا لقب ہے، یہاں نجاشی سے "اصحہ" مراد ہیں جو وہ پہلی نبوی میں حبشہ کے بادشاہ تھے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لائے۔

غائبانہ نماز جنازہ | اس حدیث سے شافعیہ اور حنابلہ نے غائبانہ نماز جنازہ کے جواز پر استدلال کیا ہے، علامہ خطابی نے غائبانہ نماز جنازہ کے جواز کی یہ شرط بیان کی ہے کہ جس جگہ میت کا انتقال ہوا وہاں کوئی اس پر جنازہ پڑھنے والا موجود نہ ہو، شافعیہ میں سے روایتی نے بھی اس قول کو پسند کیا ہے۔ امام ابن حبان فرماتے ہیں کہ غائبانہ نماز جنازہ کے جواز کی شرط یہ ہے کہ مصلیٰ کی نسبت سے میت جانب قبلہ میں ہو، لہذا اگر میت کا علامہ مصلیٰ کی نسبت سے قبلہ کی جانب مخالف ہو تو غائبانہ نماز جنازہ ہوگی۔ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک غائبانہ نماز جنازہ مشروع نہیں، جہاں تک نجاشی کے واقعہ کا تعلق ہے سو یہ ان کی خصوصیت ہے، نیز چونکہ وہ مسلمان بادشاہ تھے اور مسلمانوں کی انہوں نے بطور خاص مدد کی تھی اور ان پر کسی نے نماز نہیں پڑھی تھی اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر مدینہ میں نماز پڑھی، جبکہ نجاشی کی وفات اپنے ملک میں ہوئی تھی، اس کے علاوہ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور نجاشی کے درمیان جتنے تجاوات تھے وہ سب دور کر دیئے گئے تھے یہاں تک کہ نجاشی کا جنازہ آپ کو سامنے نظر آنے لگا تھا چنانچہ واحدی نے اپنی "اسباب النزول" میں حضرت ابن عباس سے بغیر سند کے نقل کیا ہے کہ کشف للنبی صلی اللہ علیہ وسلم عن سریر النجاشی حتی رآہ وصلى علیہ۔ اور ابن عباس نے "أوزاعي عن یحیی بن ابی کثیر عن ابی قلابہ عن ابی للمہلب، کے طریق سے عمران بن حصین کی روایت نقل کی ہے جس میں وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں فرماتے ہیں "فقام وصلى خلفہ وهم لا یظنون إلا ان جنازته بین یدیه" اور ابو عواد کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں "فصلینا خلفہ ونحن لا ندری إلا ان الجنازة قد ماتنا"۔

العقبہ اس پر بھی بن جاریہ کی روایت سے اشکال ہو سکتا ہے جو "صلوة علی النجاشی" کا واقعہ نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں "فصفتنا خلفہ متعین وما ندری شیئاً" أخرجه الطبرانی۔

سنن أبی داؤد فی معرفة الصحابة (۱/۱۹۱) ۳۳

۳۲ وعن بعض أهل العلم: (إنما يجوز ذلك في اليوم الذي يموت فيها الميت أو ما قرب منه، لا ما إذا طالت المدة، حكاه ابن عبد البر). فتح الباری (۱/۳۰۳) باب الصفر علی الجنائز ۳۲

۳۱ كذا في فتح الباری (۱/۳۰۳) باب الصفر علی الجنائز - مجمع الزوائد (۳/۳۰۳) باب الصلاة علی النجاشی میں یہ روایت اس طرح آئی ہے "وعن ابن خزيمة قال: لما بلغ النبي صلی اللہ علیہ وسلم وفاة النجاشی قال: إن أخاكم قد توفى فخرجنا فمصفتنا خلفہ، فصلینا وما ندری شیئاً، رواه الطبرانی في الكبير وفيه حوران بن أميين، وثقه أبو حاتم وصنفه ابن ميين وبقية رجاله ثقات، سنن ابی داؤد (ص ۳۰۳) باب صلواتہ علی النجاشی میں یہ روایت بھی بن جاریہ سے "وما ندری شیئاً" کی زیادتی کے لئے آئی ہے "مرتب

لیکن اس اشکال کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ ممکن ہے کہ نجاشی کے جنازے سے یہ مجالبات بعض حضرات کے حق میں تو اٹھائے گئے ہوں اور بعض کے حق میں نہ اٹھائے گئے ہوں۔ واللہ اعلم

ثالثاً نہ نماز جنازہ پر ایک استدلال حضرت معاویہ بن معاویہ مزینی کے واقعہ سے بھی کیا جاتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تبوک میں ان کی نماز جنازہ پڑھی تھی حالانکہ ان کی وفات مدینہ منورہ میں ہوئی تھی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ روایت ثابت ہو جائے تو یہ بھی ان کی خصوصیت پر محمول ہو سکتی ہے۔ اس کے علاوہ اس واقعہ میں بھی ذکر ہے کہ حضرت معاویہ بن معاویہ کے جنازے سے مجالبات دور کر دیئے گئے تھے، چنانچہ حافظہ الإصابۃ میں طبرانی، ابن منذرہ اور بیہقی وغیرہ کے حوالے سے نقل کرتے ہیں،

« من أنس بن مالك قال: نزل جبرئيل على النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا محمد إمامات معاوية بن معاوية المزني، اتحت أن تصلي عليه؟ قال: نعم، فضرب بجناحية، فلم يسق أكمة ولا شجرة إلا تعضعت، فرفع سريره حتى نظروا إليه، فصلى عليه وخلفه صفان من الملائكة، كل صف سبعون ألف ملك.... » اس روایت میں ایک راوی محبوب بن ہلال ہیں جن کے بارے میں ابوحاتم کہتے ہیں: « ليس بالشهيرة العترة ابن حبان نے ان کو ثقافت میں ذکر کیا ہے۔ »

اور ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں: « فوضع جبرئيل جناحه الأيمن على الجبال فتواضعت

لہ گو یا ان کا نہ دیکھنا ان نمازیوں کے درجہ میں ہے جو جنازے میں موجودگی میں امام کے پیچھے نماز پڑھ رہے ہوں لیکن انہیں جنازہ نظر نہ آ رہا ہو۔ کما فیہم ذلك من العدة (۸۳ ص ۱۸۱) باب الصنون علی الجنازة وخرج به الحافظ في الفتح (۳ ص ۱۸۹) ۱۲ مرتب

لہ اس باب کی یہاں تک کی بیشتر تشریح فتح الباری (۳ ص ۱۸۹ و ۱۹۰) باب الصنون علی الجنازة سے ماخوذ ہے ۱۲

۱۳ أسد الغابۃ (۴ ص ۲۸۹) ۱۳

لکہ ان کی وجہ خصوصیت خود روایت میں آئی ہے « فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعبد بن عبد الله عليه وسلم: بلغ معاوية هذا؟ قال: بكثر قراءة قل هو الله أحد، كان يقرأها قائماً وقاعداً وراكباً، فبهذا بلغ ما بلغ » رواه الطبرانی في الكبير۔ مجمع الزوائد (۳ ص ۲۸۹) باب الصلاة علی الغائب۔ اور نجاشی کی خصوصیت کی وجہ دیکھنے میں گذر چکا ہے ۱۳ مرتب

حتیٰ نظرنا الی المدینة « اور ایک روایت میں ہے » قال جبرئیل : فهل لك أن نسئلی علیہ
فأیفین لك الأرض ، قال : نعم ، فصئلی علیہ « اس سے واضح ہو گیا کہ یہ صلاۃ » غائبانہ
نہ تھی بلکہ معجزہٴ رفع حجاب کے بعد حاضرانہ نماز تھی۔

بہر حال پورے ذخیرہٴ حدیث میں صلاۃ علی الغائب کے یہ صرف دو واقعات ہیں ان کی توجیہ بھی
ہو سکتی ہے اور دونوں کو تسوہیت پر بھی محمول کیا جاسکتا ہے ورنہ اگر اس کی عام اجازت ہوتی
تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان بیسیوں صحابہ کرامؓ پر نماز پڑھنا نہ چھوڑتے جن کی وفات آپ کی حیات
میں مدینہ طیبہ سے باہر ہوئی، اسی طرح آپ کے بعد صحابہ کرامؓ کا بھی کوئی معمولی » صلاۃ علی الغائب «
کا نہیں ملتا، یہ بھی مسلکِ احناف کی ایک منسبوط دلیل ہے۔

نیز علامہ عبدالحق محدث دہلویؒ » لمعات التفتیح « میں فرماتے ہیں : » وفي صلاۃہ صلی اللہ
علیہ وسلم علی غیر النجاشی کمعایویۃ المزنی الذی مات بالمدينة والنبی صلی اللہ علیہ وسلم
بقبوك ، وعلی زید بن حارثۃ وجعفر بن أبطال استشهدا بموتہ : کلام من حیث
إسناد الأحادیث التي رویت فیہا «۔

۱۔ ذکر الروایات کتبها الحافظ فی الإِسَابَةِ ، کما فی إعلال السنن (ج ۸ ص ۲۳ و ۲۳۵) باب أن
صلاۃ صلی اللہ علیہ وسلم علی الجنائز الغائبة عنہ کانت لحضورها عنہ علی طریق المعجزۃ ۲۲
۲۔ (ج ۲ ص ۲۲۵) کتاب الجنائز ، باب المشی بالجنائز والصلاۃ علیہا ، الفصل الأول ۲۲
۳۔ چنانچہ حضرت معاویہؓ میں معایویۃ کا قصہ حضرت انسؓ کی روایت سے بھی آیا ہے ، علامہ بیہقیؒ اس کے بارے میں فرماتے
ہیں : » رواہ أبو یعلی الطبرانی فی الکبیر ، وفي إسناد أبي یعلی محمد بن ابراهیم بن العلاء ، وهو ضعیف
حجۃً ، وفي إسناد الطبرانی محبوب بن هلال ، قال الذهبي : لا یُعرف ، وحديثه منکرو «۔

حضرت معاویہؓ بنی کا قصہ حضرت ابراہیمؓ کی روایت سے بھی آیا ہے ، اس کے بارے میں علامہ بیہقیؒ فرماتے ہیں » رواہ
الطبرانی فی الکبیر فی الأوسط وفيه نوح بن نصر ، قال ابن حبان : یقال إنه سرق هذا الحديث ، قلت ، ليس هذا بضعف
فی الحدیث ، وفيه بقیۃ ، وهو مدلس وليس فیہ علة غیر هذا «۔

یہی قصہ حضرت معاویہؓ کی روایت سے بھی آیا ہے ، اس کے بارے میں علامہ بیہقیؒ فرماتے ہیں : » رواہ الطبرانی فی الکبیر
وفیه صدقۃ بن ابي سهل ولم تعرفه ، وبقیۃ رجالہ ثقات «۔

مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۳۸۵) باب الصلاۃ علی الغائب . صلاۃ علی زید بن حارثہ وجعفر بن ابی طالب سے
متعلق کوئی ضعیف روایت بھی احقر کو تلاش کے باوجود نہ مل سکی ۱۲ مرتب

تکبیرات نماز جنازہ «فکبر اربعاً» اس حدیث کی بنا پر ائمہ اربعہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ نماز جنازہ چار تکبیرات پر مشتمل ہے البتہ عبدالرحمن بن ابی سیبائی کا یہ مسلک ہے کہ نماز جنازہ میں پانچ تکبیرات ہیں، امام ابو یوسف کی ایک روایت بھی یہی ہے ۱۶

دراصل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نماز جنازہ میں چار سے لیکر نو تک تکبیریں ثابت ہیں لیکن جمہور نے چار کو ترجیح دی ہے اس مسلک کی وجوہ ترجیح درج ذیل ہیں :-

① نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپ نے حضرت علیؓ کی والدہ فاطمہ بنت اسدؓ کی نماز جنازہ میں چار تکبیرات کہیں، اس اجتماع میں حضرات زینب اور حضرت علیؓ کے علاوہ حضرت عباسؓ، حضرت ابویوب انصاریؓ، حضرت اسامہ بن زیدؓ جیسے جلیل القدر حضرات صحابہ بھی موجود تھے ۱۷

② حافظ ابن عبدالبر نے «الاستذکار» میں ابو بکر بن سلیمان بن ابی حاتم عن امیہ کے طریق سے روایت نقل کی ہے، «قال یکان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یکتب علی الجنائز اربعاً وخمساً وسبعاً وثمانیا حتی جاء موت الفجاشی فخرج الی المصلی وصفت النائم وراؤء وکتب علیہ اربعاً ثم شبت النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی اربع حتی تواقاه اللہ عز وجل» اودده الحافظ فی التخصیص وکتب علیہ ۱۸ یہی ہے میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت آئی ہے «کانوا ینکبون علی محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سبعاً وخمساً وستاً اذ قال امر بعا تجتمع عنین الخطاب رضی اللہ عنہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، فأخبر کل رجل بما رأی فجمعهم عمر رضی اللہ عنہ علی اربع تکبیرات كأطول الصلاة» یہ روایت سنداً حسن ہے۔

۱۶ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (۸۵ ص ۱۱۱، باب الصفون علی الجنائز)۔ اس مقام پر حجۃ اللہ ربیٰ بنی ہاشم حضرت معاذ بن جبلؓ کے صحابہ، ظاہر ہے اور شیعہ حضرات کا بھی یہ مسلک نقل کیا گیا ہے کہ وہ بھی پانچ تکبیرات کے قائل تھے بلکہ علامہ ابن عساکر نے حازمی کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ: «ومن رأى التکبیر علی الجنائز عند ابن مسعود، وزید بن أرقم، وحدثیفة بن الیمان ۱۲ مرتب

۱۷ ان روایات کے لئے دیکھئے التلخیص الجلیل (۱۵ ص ۱۲۲)، کتاب الجنائز، تحت رقم ۶۱۵ تا ۶۱۷، البتہ نوکیروں والی روایت کے لئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (۳ ص ۳۵)، کتاب الجنائز، من کان ینکب علی الجنائز سبعاً وستاً ۱۲ مرتب

۱۸ جمع الزوائد (۵ ص ۲۵۵ و ۲۵۶)، باب مناقب فاطمہ بنت اسد ۲۱۲

۱۹ (۲ ص ۱۲۲)، کتاب الجنائز، تحت رقم ۶۱۵ - ۶۱۷

۲۰ (۲ ص ۲۸)، کتاب الجنائز، باب ما یتدل بہ علی أن اکثر العصابة اجتمعوا علی أربع ورأى بعضهم الزيادة منسوخة ۲۱

طحاوی میں ابراہیم نخعی سے مروی ہے فرماتے ہیں : « قبض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والناس مختلفون في التكبير على الجنائز لا تشاء أن تسمع رجلاً يقول ، سمعت رسول الله صلي الله عليه وسلم يكبر سبعاً ، وآخر يقول : سمعت رسول الله صلي الله عليه وسلم يكبر أربعاً لا تشاء ، فاختلّفوا في ذلك ، فكانوا أهل ذلك حتى قبض أبو بكر ، فلما ولي عمر وراى اختلاف الناس في ذلك شق ذلك عليه جداً ، فأصل إلى رجال من أصحاب رسول الله صلي الله عليه وسلم ، فقال : إنكم معاشر أصحاب رسول الله صلي الله عليه وسلم متى تختلفون على الناس يختلفون من بعدكم ، ومتى تجتمعون على أمر يجتمع الناس عليه ، فانظروا أمراً تجتمعون عليه ، فكانوا أيقظهم ، فقالوا : نعم ، ما رأيت يا أمير المؤمنين ؟ فأشرعينا ، فقال عمر : بل أشيروا أنتم على ، فإنا أنا بشر مثلكم ، فتراجعوا الأمر بينهم ، فأجمعوا أمرهم على أن يجعلوا التكبير على الجنائز مثل التكبير في الأضحية والفطر أربع تكبيرات ، فأجمع أمرهم على ذلك » .

البتہ اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضرت علیؑ سے یہ ثابت ہے کہ انہوں نے حضرت سہیل بن حنیفؓ کے جنازے میں پانچ یا چھ تکبیریں کہیں۔
لیکن طحاویؒ میں اس کی یہ حقیقت بتائی گئی ہے کہ حضرت علیؑ نے نماز کے بعد فرمایا : « إنہ من أهل بدر » چنانچہ عبدالسمرین معتزل اسی واقعہ میں نقل کرتے ہیں « شتم صلیت مع علیؑ علی جنازہ ، حکل ذلك کان یکتبر علیہا أربعاً » معلوم ہوا کہ حضرت علیؑ کا اصل عمل چار تکبیروں کا تھا لیکن چونکہ سہیل بن حنیفؓ بدری صحابی تھے اس لئے انہوں نے ان پر زیادہ تکبیریں کہیں گے۔ واللہ اعلم۔

۱۵ (ج ۱ ص ۱۱۱) باب التکبیر علی الجنائز کم ہو ؟ ۲۷

۱۶ التعلیل الجبیر (ج ۲ ص ۱۱۱) تحت رقم ۱۱۱ ، کتاب الجنائز ۲۷

۱۷ (ج ۱ ص ۱۱۱) باب التکبیر علی الجنائز کم ہو ؟ ۲۷

۱۸ چنانچہ طحاویؒ ہی میں بدخیزی سے منقول ہے « کان علیؑ یکتبر علی أهل بدر ستمّاً وعلیؑ أصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ختماً وعلیؑ سائر الناس أربعاً » (ج ۱ ص ۱۱۱)۔

طبقات ابن سعد میں بھی اعراب بن سعید سے منقول ہے ، فرماتے ہیں : « وصلى عليؑ علي سہیل بن حنیفؓ ، فکتبر علیہ ختماً ، فقال انا هذا التكبير ؟ فقال : هذا سهل بن حنیف من أهل بدر ، ولاهل بدر فعل عليؑ غيرهم ، فأردت أن أعلّمكم فضلهم » (ج ۳ ص ۱۱۱) ترجمہ سہیل بن حنیف ۱۲

باب ماجاء فی القراءة علی الجنائزہ بفتح الکتاب

عن ابن عباس أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قرأ علی الجنائزہ بفتح الکتاب، شافعیہ، خلیلہ اور امام اسحاقؒ کا مسلک یہ ہے کہ نماز جنازہ میں قرأت فاتحہ واجب ہے جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ قرأت فاتحہ نماز جنازہ میں واجب نہیں ہے۔ پھر عالمگیری میں یہ تفصیل لکھی ہے کہ اگر نماز جنازہ میں سورۃ فاتحہ بیت دنام پڑھ لی جائے تو کوئی حرج نہیں البتہ قرأت کی نیت سے جائز نہیں اس لئے کہ وہ قرأت کا نخل نہیں۔

شافعیہ کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب ہے لیکن یہ ابراہیم بن عثمان کی وجہ سے ضعیف ہے۔ البتہ اسی باب میں اگلی روایت صحیح ہے «عن طلحة بن عوف أن ابن عباس صلی علی جنازہ، فقرأ بفتح الکتاب، فقلت له، فقال: إنه من السنة أو من تمام السنة» نیز سنن نسائی میں حضرت ابو امامہؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں: «السنة فی الصلاة علی الجنائزہ أن یقرأ فی التکبیرة الأولى بأتم القرآن مخافتة الخ»۔

حنفیہ کی دلیل میں ثموماً ابوداؤد کی ایک حدیث پیش کی جاتی ہے: «عن ابي هريرة قال، سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: إذا صلیت علی میت فأخلصوا له الدعاء» لیکن اس سے استدلال درست نہیں کیونکہ اس کا مطلب اخلاص کے ساتھ دعا کرنا

لہ المعنی (ج ۲ صفحہ ۲۵۵) مسألة: قال والصلاة علیہ یکتبر ویقرأ الحمد ۱۲

لہ (ج ۱ صفحہ ۱۰۸) باب الجنائز، الفصل الخامس فی الصلاة علی المیت ۱۲

لہ ابراہیم بن عثمان العباسی بالموحدة، أبو شیبہ الکوفی، قاضی واسط، مشہور بکنیتہ، متروک الحدیث، من السابعة، مات سنہ ۱۰۰ و ۱۰۱ ق۔ تقریباً تہذیب (ج ۱ صفحہ ۱۲۱) رقم ۱۲

لہ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ صفحہ ۱۰۸) کتاب الجنائز، باب قراءة فاتحة الكتاب علی الجنائز۔ والنسائی فی سننہ (ج ۱ صفحہ ۱۰۸) کتاب الجنائز، باب الدعاء ۱۲

لہ (ج ۱ صفحہ ۱۰۸) کتاب الجنائز، باب الدعاء ۱۲

لہ سنن ابی داؤد (ج ۲ صفحہ ۲۵۵) کتاب الجنائز، باب الدعاء علی المیت، انہما الخاطب کے ساتھ یہ روایت سنن ابی داؤد میں آئی ہے (صفحہ ۱۰۸) کتاب الجنائز، باب ماجاء فی الدعاء فی الصلاة علی الجنائزہ ۱۲ مرتب

ہے نہ یہ کہ فاتحہ نہ پڑھی جائے۔ کما ینظہر ذلك من بعض الروایات۔

لہذا حنفیہ کا صحیح استدلال موطاً امام مالک میں مانع کی روایت سے ہے « أن عبد الله بن عمر كان لا يقرأ في الصلاة على الجنازة » اسی طرح حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہ بھی نماز جنازہ میں قرأت فاتحہ کے قائل نہ تھے، ابن وحیبؒ فضالہ بن عبید، جابرؒ، واثلہ بن الاسقع اور فقہائے مدینہ کا عمل بھی یہ بیان کیا ہے کہ وہ جنازہ میں فاتحہ نہیں پڑھتے تھے اور امام مالکؒ کہتے ہیں کہ جنازہ میں فاتحہ پڑھنے کا ہمارے شہر میں معمول نہیں ہے۔

علامہ ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاویٰ میں لکھا ہے کہ صحابہؓ سے اس بارے میں مختلف عمل منقول ہیں بعض صحابہ کرام فاتحہ پڑھتے تھے اور بعض نہیں اور یہ جواز کی علامتیں نہ کہ وجوب کی، یہی قول ہمارا بھی ہے۔ نماز جنازہ میں تکبیر اولیٰ کے بعد ثنا کا ثبوت حضرت ابو ہریرہؓ کے قول سے ماخوذ ہے جس میں وہ فرماتے ہیں — « فإذا وضعت (ای الجنازة) كبروت وحدث الله الخ » اس سے ظاہر ہوا کہ تکبیر اولیٰ کے بعد سنت حمد ہے خواہ « الحمد لله » کے ذریعہ ہو یا اس کے علاوہ ثنا وغیرہ کے ذریعہ، صاحب اعلام السنن مبسوط سے نقل کرتے ہیں کہ مشائخ کا ثنا کے بارے میں اختلاف

سے عن الزهري قال سمعت أبا أمامة بن سهل بن حنيف يحدث ابن المسيب قال: السنة في الصلاة على الجنازة أن تكبر ثم تقول بأم القرآن ثم تصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ثم تخلص الدعاء لليت الخ « المستحقين الجارود (ص ۱۸۱)، رقم ۱۰۰۰۰) کتاب الجنائز۔

اس روایت میں فاتحہ کے ساتھ اذان کا بھی ذکر ہے، کما ہے کہ اذان دعا کا مطلب عدم فاتحہ نہیں دیا جاسکتا حضرت ابوالمرثدؓ کی مذکورہ روایت مصنف عبدالرزاق میں بھی مروی ہے دیکھئے (ج ۳ ص ۱۹۱، رقم ۱۰۰۰۰) باب القراءة والدعاء في الصلاة على الميت ۱۲ مرتب

۱۰۰ (ص ۱۸۱) کتاب الجنائز، ما يقول المصلي على الجنازة ۱۲

۱۰۱ (ص ۱۸۱) ما يقول المصلي على الجنازة ۱۲

۱۰۲ (ص ۱۸۱) باب كيفية صلاة الجنازة، نقل عن المدونة الكبرى (۱۵ ص ۱۰۱) ۱۰۳
 ۱۰۴ (ص ۱۸۱) ما يقول المصلي على الجنازة ۱۲
 ۱۰۵ (ص ۱۸۱) ما يقول المصلي على الجنازة ۱۲
 ۱۰۶ (ص ۱۸۱) ما يقول المصلي على الجنازة ۱۲
 ۱۰۷ (ص ۱۸۱) ما يقول المصلي على الجنازة ۱۲
 ۱۰۸ (ص ۱۸۱) ما يقول المصلي على الجنازة ۱۲
 ۱۰۹ (ص ۱۸۱) ما يقول المصلي على الجنازة ۱۲
 ۱۱۰ (ص ۱۸۱) ما يقول المصلي على الجنازة ۱۲

سنت واستحاب کو راجع قرار دیا ہے ۱۲ مرتب

۱۱۱ (ص ۱۸۱) ما يقول المصلي على الجنازة ۱۲

ہے بعض نے کہا کہ ثنا « المرشد » کے ذریعہ ہوگی کما فی ظاہر الروایۃ اور بعض نے کہا کہ ثنا « بحتک اللہم وبحمدک الخ » کے ذریعہ ہوگی، وہور روایۃ الحسن عن الإمام، واللہ اعلم۔

باب ماجاء فی کراہیۃ الصلاۃ علی الجنازۃ عند طلوع الشمس وعند غروبها

عن عقبۃ بن عامر الجعفی قال : ثلاث ساعات کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم ینہانا أن نصلی فیہن أو نقبر فیہن مواتنا « اوقات مکروہہ میں نماز جنازہ پڑھنا امام شافعی کے نزدیک جائز ہے اور حدیث باب ان کے نزدیک دفن پر محمول ہے، بلکہ تہور کا مسک یہ ہے کہ ان اوقات میں نماز جنازہ مکروہ ہے۔

ملا علی تاری فرماتے ہیں کہ « ہمارے نزدیک اوقات ثلاثہ مکروہہ میں فرائض و نوافل، نماز جنازہ اور سجدہ تلاوت سب ناجائز ہیں البتہ اگر جنازہ وقت مکروہہ ہی میں آئے یا اُس وقت آیت سجدہ تلاوت کی جائے تو ایسی صورت میں نہ سجدہ مکروہ ہوگا نہ نماز جنازہ، لیکن اس صورت میں بھی وقت مکروہ کے ختم ہونے تک ان دونوں کو مؤخر کرنا اولیٰ ہے »

جہاں تک دفن کا تعلق ہے وہ ہمارے نزدیک اوقات مکروہہ میں بھی درست ہے اور حدیث باب میں « أو نقبر فیہن مواتنا » سے نماز جنازہ مراد ہے چنانچہ بعض روایات میں « نقبر فیہن

لہ وکفینہ اعلاء السنن (ج ۸ ص ۸۰) باب کیفیت صلۃ الجنازۃ ۴۱۲

لہ الحدیث أخرجه الشافعی فی سنتہ (ج ۱ ص ۱۰۸) کتاب الجنائز، باب الساعات التي تُمنع عن إقبال الموقد فیہن - وابن ماجہ (ص ۸۰) باب ماجاء فی الأوقات التي لا یصلی فیہا علی الميت ولا یدفن ۴۱۲

لہ کما فی تحفۃ الأحموزی (ج ۲ ص ۱۳۳) باب ماجاء فی کراہیۃ الصلاۃ علی الجنازۃ عند طلوع الشمس وعند غروبها ۴۱۲

لہ « عن علی بن ابی طالب أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لہ : یا علی، ثلاث لا تخرها، الصلاۃ إذا أتت، والجنزۃ إذا حضر، والأیم (ذو اوجدت لها کفنا) « سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۸) أبواب الصلاۃ، باب ماجاء فی

الوقت الأول من الفضل ۴۱۲

لہ مرقاة المفاتیح (ج ۳ ص ۲۲۲) باب أوقات النهی ۴۱۲

لہ کما فی المعیاد للسخی (ج ۲ ص ۱۰۸) باب فضل الميت - نیز ملا علی قاری کہتے ہیں « قال ابن المبارک: یمنع « أن نقبر فیہن مواتنا » الصلاۃ علی الجنازۃ، ذکرہ الطیبی، وقال ابن المذکب، المراد منه صلۃ الجنازۃ لأن الدفن فیہ غیر مکروہ » مرقاة (ج ۳ ص ۲۲۲) ۴۱۲

موتانا کی جگہ » أن نصلی علی موتانا کے الفاظ آتے ہیں چنانچہ امام ابوحنیفہ نے عمر بن شہینہ سے روایت بیان کرتے ہیں » یہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان نصلی علی موتانا عند ثلاث الخ » یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن متعدد طرق سے مروی ہے جن میں سے بعض صاحب تحفۃ الاحودی نے ذکر کئے ہیں۔ فیتقویٰ بعضہا ببعض۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الصلاة علی المیت فی المسجد

« عن عائشة ؓ قالت: صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی ہرمیل بن بیضاء فی المسجد » اس حدیث سے استدلال کر کے شافعیہ اور خاندان سہیل کے قائل ہیں کہ مسجد میں نماز جنازہ میں کوئی حرج نہیں بشرطیکہ مسجد کے آلودہ ہونے کا خطرہ نہ ہو، امام اسحاقؒ، ابو ثورؒ اور داؤد ظاہریؒ کا بھی یہی مسلک ہے جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک مسجد میں « صلاة علی المیت » مکروہ ہے۔

پھر حنفیہ میں سے شیخ ابن ہمامؒ کے نزدیک مسجد میں نماز جنازہ مکروہ تنزیہی ہے جبکہ ان کے شاگرد علامہ قاسم بن قطلوبغاؒ نے اس کو مکروہ تحریمی قرار دیا ہے۔
حنفیہ اور مالکیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :-

- ۱۔ نصب الراية (ج ۱ صفحہ ۲۵۶) فصل فی الاذونات المکروحة ۲۳
۲۔ چنانچہ صاحب تحفۃ الاحوذی نے یہ روایت امام ابوحنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ « کتاب الجنائز » کے حوالے سے بھی نقل کی ہے۔ دیکھیے (ج ۲ صفحہ ۳۴۴) باب ماجاء فی کراہیۃ الصلاة علی الجنائز عند طلوع الشمس وعند غروبها ۱۴
۳۔ الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحہ (ج ۱ صفحہ ۳۱۳) فصل فی جواز الصلاة علی المیت فی المسجد۔ وأبو داؤد فی سننہ (ج ۲ صفحہ ۲۵۵) کتاب الجنائز، باب الصلاة علی الجنائز فی المسجد ۱۳
۴۔ المغنی (ج ۲ صفحہ ۳۶۳) فصل ولا بأس بالصلاة علی المیت فی المسجد ۱۳
۵۔ كما فی فتم القدير (ج ۲ صفحہ ۳۰۷) تحت شرح: « ولا یصلی علی میت فی مسجد جماعة ۱۳
۶۔ مضة اللغات بہامش البعر الزائف (ج ۲ صفحہ ۱۱۴) ۱۳

① صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مشہور روایت ہے " أن اليهود جاءوا إلى النبي صلى الله عليه وسلم، جل منهم و امرأة زنيا فأمر بهما فوجها قريبا من موضع البنائز عند المسجد " اس سے واضح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں نماز جنازہ کے لیے مسجد سے باہر ایک جگہ مخصوص تھی، اگر نماز جنازہ مسجد میں ہوتی تو آپ مسجد نبوی کو چھوڑ کر باہر تشریف لے جاتے کیونکہ مسجد نبوی کی فضیلت ظاہر ہے۔

② سنن ابی داؤد میں مروی ہے: " حدثنا مسدد نا يحيى عن ابن أبي ذئب حدثني صالح مولى التوامة عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من صلى على جنازة في المسجد فلا شئ له .. "

اس پر بعض شافعیہ نے اعتراض کیا ہے کہ یہ روایت ضعیف ہے اس لئے کہ یہ صالح مولى التوامة کا تفرد ہے جو ضعیف ہیں کما قال احمد بن حنبل، نیز امام مالک نے بھی انہیں ضعیف قرار دیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ صالح مولى التوامة ثقہ ہیں صحیح بن معین وغیرو نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے البتہ وہ آخری عمر میں مختلط ہو گئے تھے۔ امام مالک نے چونکہ ان سے آخری عمر میں روایات حاصل کی ہیں اس لئے ان کو ضعیف قرار دیا لیکن یہ حدیث ان سے ابن ابی ذئب نے روایت کی ہے جنہوں نے صالح مولى التوامة سے اختلاط سے قبل روایات لی ہیں اس لئے یہ روایت بے غبار ہے، اور اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ ابن ابی ذئب بذات خود " صلاة الجنازة في المسجد " کی گواہی کے قائل ہیں کما شرح بہ الجناظي الفخري۔ علامہ نووی نے اس حدیث پر دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ ابو داؤد کے مشہور نسخوں میں " من صلى على جنازة في المسجد فلا شئ له " کی جگہ " من صلى على جنازة في المسجد فلا شئ عليه " آیا ہے، اس صورت میں مفہوم بالکل بدل جاتا ہے۔

۱۵ (۱۵۱) کتاب الجنائز، باب الصلاة على الجنازة بالمسجد والمسجد ۲۷

۱۵ (۲۵) کتاب الجنائز، باب الصلاة على الجنازة في المسجد ۲۷

۱۵ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۱۱) کتاب الجنائز ۲۱۲

۱۵ میزان الاعتدال (۲۵ ص ۱۱۱) رقم (۲۱۱۱) ۲۱۲

۱۵ تفصیل کے لئے دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۱ ص ۱۱۱) رقم (۲۱۱۱) ۲۱۲

۱۵ (ج ۳ ص ۱۱۱) باب الصلاة على الجنازة بالمسجد والمسجد ۱۲

۱۵ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۱۱) ۲۱۲

اس کا جواب یہ ہے کہ "فلاشئ لہ" والا نسخہ ہی صحیح ہے جس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ یہ روایت سنن ابن ماجہ، مسند احمد بن حنبل اور لمحاویج سب میں "فلاشئ لہ" یا "فلیس لہ شئ" کے الفاظ کے ساتھ آئی ہے۔ نیز غلیب بغدادی جو سنن ابی داؤد کے اصل راوی ہیں وہ بھی فرماتے ہیں: "المحفوظ: فلاشئ لہ" پھر ابن ابی ذئب کا مسلک بھی اس بات کی دلیل ہے کہ "فلاشئ لہ" والی روایت صحیح ہے اس لئے کہ اگر فلاشئ علیہ " والی روایت صحیح ہوتی تو وہ مسجد میں نماز جنازہ کی کراہت کے قائل نہ ہوتے۔

(۳) صحیح مسلم میں روایت ہے "عن عبد بن عبد اللہ بن الزبیر ان عائشة أمّرت أن یسقر بجنازة سعد بن ابی وقاص فی المسجد فتسأل علیہ فأمر الناس ذلك علیہا" اس سے معلوم ہوا کہ عام صحابہ کرام مسجد میں نماز جنازہ پڑھنے کو مکروہ قرار دیتے تھے لہذا ان کے پاس اس سلسلہ میں کوئی نہ کوئی حدیث مرفوع ہوگی ورنہ انکار کی حاجت نہ تھی لیکن اس پر کہا جاتا ہے کہ اسی حدیث میں آگے مذکور ہے کہ حضرت عائشہ نے فرمایا "ما أسرع ما نسى الناس، ما صلح رسول اللہ علی سہیل بن البیضاء الا فی المسجد" اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہ کا یہ استدلال احادیث کلیہ کے مقابلہ میں منقوض ہے اور اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے "انہ واقعة حال لا عموم لہا" اور وہ بارشس کی حالت پر بھی محمول ہر سکتا ہے نیز یہ بھی ممکن ہے کہ آپ اُس وقت محنت کف ہوں اور صحابہ کرام کا انکار اس بات کی دلیل ہے کہ آخر میں معاملہ کراہت پر مستقر ہو گیا تھا۔ اس کے علاوہ سہیل بن بیضاء کے واقعوں کے مقابلہ میں "فلاشئ لہ" والی روایت قوی ہونے کی حیثیت سے بھی راجح ہے۔ حنفیہ کا اُس صورت میں اختلاف ہے جب جنازہ مسجد کے باہر ہو اور مصطفیٰ مسجد کے اندر ہو کہ اس

لہ (صلت) باب ماجاء فی الصلاة علی الجنائز فی المسجد ۲۲

لہ عن ابی ہریرة قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صلی علی جنازة فلاشئ لہ،

مسند امام احمد بن حنبل (۲ ج) صفحہ ۲۰۷) مسند ابی ہریرة ۱۱۲

لہ (۱ ج) ۱۲۵) باب الصلاة علی الجنائزہ هل ینبغی أن یمکن فی المسجد أولا ۶۱۲

لہ نیز مصنف ابن ابی شیبہ میں بھی "فلاشئ لہ" یا "فلا ملاء لہ" کے الفاظ کے ساتھ آئی ہے (۳ ج) ص ۱۵۵

کرم الصلاة علی الجنائزہ فی المسجد ۳

لہ فہم الزاہیہ (۲ ج) صفحہ ۱۲۵) فصل فی الصلاة علی میت ۳

لہ (۱ ج) کتاب الجنائز فصل فی جوائز الصلاة علی میت فی المسجد ۳

صورت میں نماز جائز ہے یا نہیں ؟ دونوں ہی قول ہیں۔ دراصل اس اختلاف کی بنیاد اس پر ہے کہ "من صلی علی جنازة فی المسجد فلا شیئ له" میں "فی المسجد" کا تعلق "صلی" سے ہے، یا "جنازة" سے۔ اگر "صلی" سے اس کا تعلق ہو تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ جنازہ کے باہر اور متصل کے مسجد کے اندر ہونے کی صورت میں بھی نماز کی اجازت نہ ہو اور اگر "جنازة" سے اس کا تعلق ہو تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مذکورہ صورت میں نماز کی اجازت ہوگی۔ اس سلسلہ میں طلحہ نے یہ ضابطہ ذکر کیا ہے کہ اگر فعل ایسا ہو کہ اس کا اثر مفعول تکمیل سے پہلے رہے تو اس صورت میں ظن کا تعلق فعل و مفعول دونوں سے ہوگا اور اگر فعل ایسا ہو کہ اس کا ظاہری اثر مفعول تکمیل پہنچ رہا ہو تو ظن کا تعلق صرف فعل سے ہوگا، لہذا اگر کوئی شخص کہے "إن ضربت ذبیحاً فی المسجد فامواتی کذا" تو اس صورت میں چونکہ فعل مفعول پر اثر انداز ہے اس لئے حائث ہونے کے لئے ذبیحہ کا بھی مسجد میں ہونا ضروری ہے لہذا اگر ضابطہ مسجد میں ہو اور ذبیحہ خارج مسجد تو حائث نہ ہوگا، اس کے برعکس "إن شتمت ذبیحاً فی المسجد فامواتی کذا" کی صورت میں چونکہ فعل مفعول پر اثر انداز نہیں لہذا "شتم" کے مسجد میں اور "ذبیحہ" کے خارج مسجد ہونے کی صورت میں بھی حائث ہو جائے گا۔ اس شہرک سے یہ بات واضح ہوتی کہ ان حضرات کا قول راجح ہے جو "صلاة علی الجنازة فی المسجد" کے بارے میں عموم کراہت کے قائل ہیں خواہ جنازہ مسجد میں ہو یا باہر اس لئے کہ صلاة کا اثر بھی میت پر واقع نہیں ہوتا جس کا تقاضا یہ ہے کہ جنازہ باہر ہو صلاة مسجد میں نہ ہونی چاہئے۔

حضرت گنگوہی قدس سرہ نے قول راجح (یعنی جنازہ اگرچہ خارج مسجد ہو مسجد میں نماز تب بھی

سہ وفي الدر المختار وغيره، الفخار الکراہة مطلقاً سواء کان المیت فی المسجد أو خارجه، بناءً علی أن المسجد یحیی للمکتوبة وتوابعها، قال ابن عابدین: أما إذا حلت عنون تلویث المسجد فلا یکرہ إذا کان المیت خارج المسجد، ولولیه مال فی البسوط وغيره، وفي التعلیل الأول خفاء إذ لا شک أن الصلاة علی المیت دعاء و ذکر و حما صابن له المسجد۔ انتهى۔ کذا فی الاثر جز (۲/۳۵۳) الصلاة علی الجنازة فی المسجد ۴۷

سہ دیکھئے اصول الشی (مکملہ) فصل کلمۃ "فی" ناظرین، نیز دیکھئے الجامع الکبیر (۳۳) باب العنت فی الشتمۃ ونحوها، کتاب الایمان ۱۲ مرتب

سہ دیکھئے نفع الہم (۱/۳۵۳) کتاب الجنازہ، کلمۃ تتعلق بشہر معنی الحدیث الواردة فی سنن أبی داؤد، من

صلی علی جنازة فی المسجد فلا شیئ له - ۱۲

درست نہیں) پر نجاشی کے واقعتہ استدلال کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نجاشی کی نماز جنازہ مسجد میں نہیں پڑھی بلکہ وجود پر نجاشی کی نعش مسجد میں موجود نہ تھی، اس سے معلوم ہوا کہ میت کے خارج ہونے کی صورت میں بھی مسجد میں نماز جنازہ درست نہیں۔

پھر عکب کی تنگی یا پائش وغیرہ اعذار کی صورت میں مسجد میں نماز جنازہ درست ہے، اس صورت میں بھی بہتر یہ ہے کہ میت امام اور بعض مقتدی خارج مسجد ہوں اور بقیہ مسجد میں، اس لئے کہ صورت بعض اصناف کے نزدیک بغیر عذر کے بھی جائز ہے۔ والقرآنم

باب ماجاء ابن یقوم الامام من الرجل والمرأة

”عن ابی غالب قال: صلیت مع انس بن مالک علی جنازة رجل فقام حیال رأسه مشرقاً جاعاً واجنازة امرأة من قریش فقاموا: یا اباحنزة، صل علیها فقام حیال وسط السریر، اس روایت کے مطابق شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ امام مرد کے جنازے میں سر کے مقابل اور عورت کے جنازے میں وسط میں کھڑا ہوگا، جبکہ امام ابوحنیفہ کی اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں ایک شافعیہ کے مطابق، اور امام طحاوی نے اسی کو ترجیح دی ہے اور اس کو امام ابو یوسف سے بھی روایت کیا ہے۔

سے چنانچہ نجاشی کا واقعہ مسلم میں اس طرح مروی ہے۔ عن ابی ہریرۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نزل للناس الغیاش الیوم الذی مات فیہ فخرجہم الی المصلیٰ وکثیراً من تکبیرات (۱۵۱ صفحہ ۲) کتاب الجنائز ۳ مرتب

۲۱۰ دیکھئے الکرکب الذری (۲۵۱ صفحہ ۲) باب الصلاة علی الميت فی السجد ۲۱

۲۱۱ چنانچہ فتاویٰ دارالاندلس دہلوی (۲۵۱ صفحہ ۲) یعنی امداد القنین میں اس صورت کو فتاویٰ ہجازیہ کے حوالے سے بلا کر اہل سنت قرار دیا ہے لیکن فتاویٰ مالگیری (۱۵۱ صفحہ ۱) الفصل الخامس فی العنونة و المیت، میں اس صورت کو بھی مکروہ کہا ہے۔ اگرچہ عذر کی صورت میں مالگیریہ میں بھی جواز ہی کا قول ہے ۱۱ مرتب

۲۱۲ الحدیث أخرجه أبو داؤد و سننہ (۲۵۱ صفحہ ۲) کتاب الجنائز، باب ابن یقوم الامام من المیت إذا صلی علی الجنائز ۱۱

۲۱۳ بدائع المنافع (۱۵۱ صفحہ ۲) فصل وأما بیان کیفیت الصلاة علی الجنائز ۲۱۳

۲۱۴ كما فی الهدایة مع فتح القدر (۲۵۱ صفحہ ۲) فصل فی الصلاة علی المیت ۲۱۴

۲۱۵ شرح معانی الآثار (۱۵۱ صفحہ ۲) باب الرجل یصلی علی المیت ابن یقوی أن یقوم منه ۲۱۵

امام ابوحنیفہ کی مشہور روایت یہ ہے کہ امام میت کے سینے کے مقابل کھڑا ہو خواہ میت مرد ہو یا عورت امام ابو یوسف کی مشہور روایت بھی یہی ہے، شیخ ابن ہمام نے امام ابوحنیفہ کی اسی روایت کو راجح قرار دیا اور اس کی دلیل کے طور پر امام احمد کی ایک روایت ذکر کی ہے « أن أبا غالب قال : صليت خلفاً لمن على جنازة فقام حيال صدره » اور صدر ہی وسط جسم ہے لیکن اس روایت کے بارے میں علامہ عثمانی نے فتح الملہم میں فرماتے ہیں « ولكن لم أجد له إلى الآن في كتب الحديث » حضرت شاہ صاحب نے « العرف الشذی » میں فرماتے ہیں کہ جب امام ابوحنیفہ کی ایک روایت حدیث باب کے موافق ہے اس لئے حدیث باب میں تاویل کی چنداں حاجت نہیں۔ واللہ اعلم

باب ماجاء في ترك الصلاة على الشهيد

« أن جابر بن عبد الله أخبره ولم يصل عليهم ولم يعفوا » مشہد کو غسل نہ دینے کے بارے میں اتفاق ہے بشہادت اس کی شہادت حالت جنابت میں واقع نہ ہوئی ہو۔
الغالب شہید کی نماز جنازہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور امام اسحاق کا مسلک یہ ہے کہ اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی۔

لأنه موضع القلب وفيه نور الإيمان فيكون القيام عنده إشارة إلى الشفاعة لإيمانه - والبريغ القبر
(۲۵ ص ۱۳)

۱۳ طحاوی (۲۵ ص ۱۳) باب الرجل يصل على الميت أين ينبغي أن يقوم منه ۱۳ م

۱۴ فتح القدير (۲۵ ص ۱۳)

لأن الرجلين والرأس من جملة الأطراف فيبقى البدن من العجيرة إلى الرقبة مكان وسط البدن هو

الصدر - بدائع الصنائع (۲۵ ص ۱۳) فصل وأما بيان كيفية الصلاة على الجنان ۱۳ م

۱۵ (۲۵ ص ۱۳) أين يقوم الإمام من الجنان وأقوال العلماء في ذلك ۱۳ م

۱۶ جامع الرمزي مع العرف الشذی (۲۵ ص ۱۳) - واضح رہے کہ امام ابوحنیفہ کی مشہور روایت کا اختیار کرتے ہوئے

صاحب پر ایچ نے حدیث باب میں تاویل کی ہے، فراجعہ ان شئت ۱۳ م

۱۷ الحدیث أخرجه البخاري في صحيحه (۲۵ ص ۱۳) كتاب الجنائز، باب الصلاة على الشهيد - وابن ماجه في

سننه (۲۵ ص ۱۳) باب ماجاء في الصلاة على الشهيد اود فتنهم ۱۳ م

۱۸ البتہ حضرت حسن بصری اور عبد بن السیب فرماتے ہیں کہ شہید کو غسل دینا ہیجا۔ المنقح (۲۵ ص ۱۳) مسألة ۵۱، قال:

والشهيد إذا مات في موضعه لم يعفوا ولم يصل عليه ۱۳ م

جبکہ امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، سفیان ثوریؒ، امام اوزاعیؒ اور ابن ابی بلیؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کی ایک ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے، اہل حجاز کا قول بھی یہی ہے۔

ائمہ ثلاثہؒ کا استدلال حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی حدیث باب سے ہے جس میں ذکر ہے کہ آنحضرت ﷺ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر نماز نہیں پڑھی۔
حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :

① مستدرک حاکم میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے : « فقد رسول الله صلى الله عليه وسلم حاضرة حين جاء الناس من القتال ثم حج بحضرة فضلى عليه »
اس حدیث پر علامہ شوکانی اور صاحب تحفۃ الاحوذی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس کا ملازم ابو جہادؓ نے پڑھے جو متروک ہے۔
اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ایک مغلط فی راوی ہیں اور ان کے بارے میں صحیح یہ ہے کہ ان کی روایت مقبول ہے۔

② سنن ابی داؤد میں حضرت السننؓ کی روایت ہے : « أت النبي صلى الله عليه وسلم من مكة وعمره وقد مثل به ولم يصل على أحد من الشهداء غيرة » امام طحاوی نے بھی اس روایت کا اخراج کیا ہے اور اس روایت کی سند بھی قوی ہے ، اس روایت میں « ولم يصل على أحد من الشهداء » کا جملہ

۱۔ مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھیے «الفتاویٰ» (۲/۵۱۵)۔ وعملہ اقلاری (۱/۵۱۵) باب الصلاة على الشهيد ۱۳ مرتبہ
۲۔ مثل الامداد (۳/۵) متروك الصلاة على الشهيد ۱۳ م

۳۔ تحفۃ الاحوذی (۲/۵۱۵) م ۱۳

۴۔ چنانچہ جہاں ان کی تفسیر کی گئی ہے وہاں متعدد حضرات نے ان کی توثیق بھی کی ہے ، حافظ ذہبیؒ نے نقل کرتے ہیں ، « قال ابن عدی ما اری بحدیثہ بائنا ، وكان أحمد بن محمد شعیب یثنی علیہ شأنا تامنا ، وقال الأصبهانی : كان عطية بن مسلم يوثقه » میزان الامتداد (۳/۵۱۵) ترجمة مفصل بن صدقة أبو حماد الحنفی (رقم ۱۵۹) ۱۳ مرتبہ

۵۔ (۲/۵۱۵) باب فی الشهيد یفصل ۱۳ م

۶۔ طحاوی (۲/۵۱۵) باب الصلاة على الشهيد ۱۳ م

آیا ہے، اس کا مطلب آگے آئیگا۔

(۳) مسند احمد میں شعبی سے مروی ہے "عن ابن مسعود قال: كان النساء يوم أحد خلت المسلمين، يهيمزن على جرهم المشركين - إلى أن قال - فوضع النبي صلى الله عليه وسلم حزمة وجىء برجل من الأنصار فوضع إلى جنبه فصلى عليه فرفع الأنصارى وشرك حزمة، ثم جىء بآخر فوضع إلى جنب حزمة، فصلى عليه، ثم رفع وترك حزمة حتى صلى عليه يوم مشد سبعين صلاةً۔"

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ شعبی کا حضرت ابن مسعود سے سماع نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شعبی ثقہ ہی سے ارسال کرتے ہیں لہذا ان کی حدیث صحیح ہے۔

(۴) سنن ابن ماجہ، سنن کبریٰ بیہقی، مستدرک حاکم اور مجمع مشابہ ان میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے "قال: أتى بهم رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم أحد، فجعل يصلى على حزمة عشرة، وحزمة هو كما هو يرفعون وهو كما هو موضوع" (اللفظ: لأن ماجه)

اس روایت پر یزید بن ابی زیاد کی وجہ سے اعتراض کیا جاتا ہے لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ وہ مسلم

۱۔ نصب الراية (۲۵۱ ص ۲۵) باب الشهيد، أحاديث الصلاة على الشهيد - مصنف عبد الرزاق میں بھی یہ روایت شعبی سے حضرت ابن مسعود کے ذکر کے بغیر مروی ہے فرماتے ہیں: "صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم على حزمة يوم أحد سبعين صلاة، كلما أتى برجل صلوا عليه وحزمة موضوع يصلى عليه معه" (۳ ص ۲۵۱ و ۲۵۲، رقم ۳۱۵۳) باب الصلاة على الشهيد وغسله ۱۲ مرتبہ

۲۔ چنانچہ حافظ ذہبی تذکرۃ الحفاظ میں نقل کرتے ہیں "قال أحمد العجلي، مرسل الشعبي صحيح لا يكاد يرسل إلا صحيحاً" (۱ ص ۱۹۷) ترجمة الشعبي (رقم ۲۷) مرتبہ

۳۔ (مثل) باب ماجاء في الصلاة على الشهداء ۵۵۵ ففهم ۲۱۲

۴۔ (۲ ص ۲۷) باب من زعم أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى على شهداء أحد ۲۱۲

۵۔ أخرجه الحاكم في المستدرک (في معرفة الصحابة ۳ ص ۳۷) والطبرانی في معجمه - كذا في نصب الراية (۲ ص ۲۵)۔

یہ روایت مسلم وی بھی آئی ہے، دیکھیے (۱ ص ۲۷) باب الصلاة على الشهداء - سنن دارقطنی میں بھی مروی ہے، دیکھیے (۲ ص ۲۷) رقم ۲۷ و ۲۸ کتاب السیر - تیر دیکھیے طبقات ابن سعد (ج ۳ ص ۳) مرتبہ

کے راوی ہیں اور جہاں ان کی تصنیف کی گئی ہے وہاں انہیں فقہ بھی قرار دیا گیا ہے۔

⑤ صحیح بخاری میں حضرت عقبہ بن عامرؓ سے مروی ہے « أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج يوماً فصلّى على أهل أحد صلواته على الميت الخ »۔ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال سے کچھ عرصہ پہلے کا واقعہ ہے جس کی تحقیق آگے آرہی ہے۔

⑥ طحاویؒ میں حضرت عبداللہ بن زبیرؓ سے روایت ہے « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلّى على أحد من أصحابه يوم أُحد بحدوة فكبّرت مع تكبيرات ثرائق بالقتل يصفون ويصلى عليهم وعليه معهم »

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ غزوہ احد کے وقت صرف دو سال کے تھے اس لئے کہ ہجرت کے سال ان کی ولادت ہوئی جبکہ غزوہ احد ۳ھ میں ہوا۔
لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مرسل صحابی ہے جو بالاتفاق مقبول ہے۔

۱۰ چنانچہ حافظ زلیخی فرماتے ہیں « وهو من يكتب حديثه على لينه وقد روى المسلم مقروناً بغيره وروى له أصحاب السنن، وقال أبو داود: لا أعلم أحداً ترك حديثه » نصب الراية (۲۵ ص ۳۱۵) حافظ ذہبیؒ ان کے بارے میں نقل کرتے ہیں « وقال حلی بن عاصم: قال لشعبة: ما أبالي إذا كتبت عن يزيد بن أبي زياد أن لا أكتب عن أحد » میزان الاعتدال (۴ ص ۲۳۳) رقم ۱۱۵۹۱۔ واضح رہے کہ یہاں یزید بن ابی زیاد سے مراد کوفی ہیں نہ کہ دمشق ۱۲ مرتب

۱۱ (۱۵ ص ۱۶۱) باب الصلاة على الشهيد ۲۱

۱۲ چنانچہ یہ روایت بخاری کی کتاب الخبایر میں بھی آئی ہے جس میں یہ الفاظ آئے ہیں: « صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم على أحد بعد ثمانين سنة من الموت ولاحياء والأمتوات » دیکھئے (۲۵ ص ۱۵۵) باب غزوة أحد ۱۲ مرتب

۱۳ (۱۵ ص ۱۶۱) باب الصلاة على الشهداء ۲۳

۱۴ دیکھئے اسحاقیہ (۳۵ ص ۱۱۲) ۲۱۲

۱۵ چنانچہ حافظ کہتے ہیں « وكانت أحد في شوال سنة ثلاث » فتح الباری (۳ ص ۱۱۱) باب الصلاة على الشهيد ۲۳

۱۶ قال ابن المنبهي في فتاوى المشركين « والمختار في التفصيل قبول مرسل الصحابي إجماعاً.... »

قواعد فروع الحديث (۱۲ ص ۱۲۵) الفصل الخامس ۲۳

⑤ طحاوی میں ابو مالک غفاری کی مرسل روایت ہے « قال : کان قتلی أحد یوفی بتسعة وعاشر حمزة فیصلی علیہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم یوفی بتسعة فیصلی علیہم وحمزة مکافئہ حتی صلی علیہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم »

⑧ امام ابو داؤد کی « مرسل » میں حضرت عطاء سے مروی ہے « قال : صلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی قتلی أحد »

⑨ شیخ نسائی میں حضرت شذاد بن الہاد سے ایک قصہ مروی ہے جس میں انہوں نے ایک دیہاتی کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہونے، اسلام لانے اور غزوہ میں شریک ہو کر شہید ہونے کا ذکر کیا ہے اس میں وہ آگے فرماتے ہیں « ثم کنتہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی جبة النبی صلی اللہ علیہ وسلم شرقتہ فقدمہ فصلی علیہ الخ » یہ روایت امام طحاوی نے بھی ذکر کی ہے۔

اس پر علامہ شوکانی نے یہ اعتراض کیا ہے « و أمّا حدیث شذاد بن الہاد فهو مرسل لأن شذاداً تابعی »

اس کا جواب یہ ہے کہ شذاد بن الہاد بلاشبہ صحابی ہیں امام بخاری ان کے بارے میں فرماتے ہیں « له صحبة » اور حافظ تقریب التہذیب فرماتے ہیں « صحابی شہد الخندق وما بعدھا » یہ تمام روایات شہید کی نماز جنازہ پر دال ہیں اگر ان میں سے کسی میں ضعف ہو بھی تب بھی کثرت روایات سے اس کی تلافی ہو جاتی ہے۔

جہاں تک حضرت جابر کی حدیث باب کا تعلق ہے جس میں شہدائے احد پر نماز کی نفی کی گئی ہے

۱۔ (۱۵۱۵۱ و ۱۵۱۵۲) باب الصلاة علی الشهداء ۱۲ ھ

۲۔ (ص ۱) فی الصلاة علی الشهداء ۱۲ ھ

۳۔ (ج ۱ ص ۲۴) الصلاة علی الشهداء ۱۲ ھ

۴۔ شرح صحابی الآثار (۱۵۱۵۱) باب الصلاة علی الشهداء ۱۲ ھ

۵۔ نیل الاوطار (۲ ص ۲۵۷) ترك الصلاة علی الشهيد ۱۲ ھ

۶۔ تہذیب التہذیب (۲ ص ۲۵۷، رقم ۱۵۱۵۱) ۱۲ ھ

۷۔ (۱۵ ص ۲۴، رقم ۱۵۱۵۱) ۱۲ ھ

سوجب مذکورہ بالا متعدد روایات سے ان کی نمازِ جنازہ کا ثبوت ہو گیا تو اس حدیث کی توجیہ کیجائیگی چنانچہ اس کے متعدد جوابات دئے گئے ہیں۔

امام طحاویؒ نے اس کا جواب دیتے ہوئے یہ امکان ذکر کیا ہے کہ ہو سکتا ہے نبی کریم صلی علیہ وسلم نے بنفسِ نفیس تو ان کی نمازِ جنازہ نہ پڑھی ہو اس لئے کہ آپؐ زخمی تھے لیکن آپؐ نے صحابہ کرامؓ کو ان کی نمازِ جنازہ پڑھنے کا حکم دیدیا ہو لہذا جن روایات میں شہداءِ اُحد کی نمازِ جنازہ کی نفی ہے وہ اسی پر محمول ہے۔ لیکن اس توجیہ پر تمام روایات منطبق نہیں ہوتیں۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ حدیثِ باب میں "لم یُصلِّ علیہم" سے مراد یہ ہے کہ آپؐ نے حضرت حمزہؓ کے سوا کسی پر مستقلاً و منفرداً نماز نہیں پڑھی بلکہ متعدد صحابہ کرامؓ پر ایک تھ نماز پڑھی، یہ توجیہ احقر کے نزدیک درست اور بہتر ہے اس لئے کہ اس پر مجبوری طور پر روایات منطبق ہوجاتی ہیں۔ جہاں تک حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت کا تعلق ہے جس میں وصال سے کچھ پہلے دوبارہ شہدائے اُحد پر "صلاة" کا ذکر ہے اس میں اگرچہ ایک امکان یہ بھی ہے کہ اس سے محض دعا مراد ہو لکن اختارہ النوویؒ لیکن ایک قوی امکان یہ بھی ہے کہ آپؐ نے ان پر باقاعدہ نمازِ جنازہ پڑھی اور یہ دوسری دفعہ نمازِ جنازہ کا پڑھا جانا شہدائے اُحد کے ساتھ مخصوص ہو۔ امام طحاویؒ نے اس کی یہ توجیہ بھی کی ہے کہ غزوةِ اُحد کے وقت نمازِ جنازہ واجب نہیں تھی بعد میں جب اس کا وجوب ہوا تو آپؐ نے دوبارہ نمازِ جنازہ ادا فرمائی۔ واللہ اعلم

۱۔ شرح معانی الآثار (۱۵/۲۴۱) ۲۱۲

۲۔ شہدائے اُحد اور حضرت حمزہؓ پر نمازِ جنازہ سے متعلق احادیث میں عدد کے لحاظ سے بظاہر تضاد معلوم ہوتا ہے اس سے متعلق بحث اور تطبیق کے لئے دیکھئے نصاب الرایہ (۲/۲۵۱ و ۲۵۱-۲) اور اعلام السنن (۸/۳۱۹ تا ۳۲۱) باب الصلاة علی الشہید ۱۲ مرتب۔

۳۔ المجموع شرح المہذب (۵/۲۶۵) فرع فی مذاہب العلماء فی غسل الشہید والصلاة علیہ۔ طبع

دار الفکر ۱۲

۴۔ جیسا کہ روایت میں "صلاة علی المیت" کے الفاظ سے یہی معنی سمجھ لیا کرتے ہیں اور دعا والے امکان کی تردید ہوتی ہے اگرچہ علامہ نوویؒ نے "صلاة علی المیت" کی بھی یہ تاویل کی ہے "أی دعا لہم کہ عارسلاتہ المیت" کما فی المجموع (۵/۲۶۵) لیکن یہ تاویل خلاف ظاہر ہے چنانچہ علامہ عینیؒ نے اس کی سخت تردید کی ہے کما فی غرر القاری (۸/۲۵۱)

۵۔ (ملاحظا) باب الصلاة علی الشہید ۱۲

۶۔ تفصیل کے لئے دیکھئے طحاوی (۱۵/۲۴۱) باب الصلاة علی الشہداء ۱۲

باب ماجاء في الصلاة على القبر

حدّثنا الشعبي أخبرني من رأى النبي صلّى الله عليه ورأى قبراً منتبذاً

فصفت أصحابه خلفه فصلّى عليه، فقبل له من أخبره، فقال: ابن عباس

قبر پر نماز جنازہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالکؒ کے نزدیک «صلاة على القبر» علی الاطلاق ناجائز ہے۔ یعنی خواہ اس میت پر پہلے نماز جنازہ پڑھی گئی ہو یا نہ پڑھی گئی ہو۔ امام شافعیؒ، امام احمد اور داؤد ظاہری وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ جو شخص میت کی نماز جنازہ نہ پڑھ سکا ہو اس کے لئے «صلاة على القبر» کا جواز ہے۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ «صلاة على القبر» مندرجہ میت کے لئے جائز ہے جبکہ وہ دفن سے پہلے نماز میں شامل نہ ہو سکا ہو یا پھر اس صورت میں جائز ہے جبکہ کسی شخص کو نماز کے بغیر دفن کر دیا گیا، اس کے سوا حنفیہ کے نزدیک جواز کی کوئی صورت نہیں۔

پھر جن حضرات کے نزدیک «صلاة على القبر» کا جواز ہے وہ اس جواز کے لئے حدوثِ دفن کی شرط لگاتے ہیں، چنانچہ امام شافعیؒ کے نزدیک دفن کئے جانے کے بعد سے ایک مہینہ تک نماز کی گنجائش ہے یہ

سنة الحديث أخرجه البزار في صحيحه (ج ۱ ص ۱۰۸) باب الصلاة على القبر بعد ما يدفن - ومسلم

في صحيحه (ج ۱ ص ۱۰۸) كتاب الجنائز باب الصلاة على القبر ۱۲ هـ

سنة أي بعيداً منفرداً عن القبر ۱۲ هـ

سنة السنة امام مالک کی ایک روایت شاذہ «صلاة على القبر» کے جواز کے ہے۔ او جز المسألة (ج ۳

ص ۲۲۳) التکبیر علی الجنائز ۱۲ هـ

سنة ملاءمہ نوڈی فرماتے ہیں: «وإلى متى تجوز الصلاة على المدفون؟ فيه ستة أوجه، أحدها:

يصلّى عليه إلى ثلاثة أيام ولا يصلّى بعدها، والثاني: في شهر، والثالث: ما لعرييل جده، والرابع:

يصلّى عليه من كان من أهل فرض الصلاة عليه، يوم موته، والخامس: يسأل من كان من أهل الصلاة

عليه يوم موته وإن لم يكن من أهل الفرض فيدخل الصبي للميت، والسادس: يصلّى عليه أبداً فعلى

هذا تجوز الصلاة على قبور الصحابة رضی الله عنهم ومن قبلهم اليوم، وافق الأصحاب على تضعيف

هذا السادس - كذا في المجموع لمختصراً (ج ۵ ص ۱۰۵) إذا صلّى على الميت يوماً بدقته الخ ۱۲ مرتب

امام ابوحنیفہ کے نزدیک جن دو صورتوں میں صلاۃ علی القبر کا جواز ہے وہ جواز صرف اتنی مدت تک ہے جب تک کہ میت کے اعضا منتشر نہ ہوئے ہوں، پھر اس کی حد میں بیان کی گئی ہے لیکن اصح یہ ہے کہ اس کی کوئی متعین مدت تقریباً نہیں بلکہ اماکن کے اختلاف سے حکم مختلف ہو سکتا ہے مداراسی پر ہے کہ میت کے اعضاء میں انتشار نہ ہوا ہو۔

بہر حال دو صورتوں کے سوا کسی بھی صورت میں امام ابوحنیفہ کے نزدیک صلاۃ علی القبر جائز نہیں۔

ہماری دلیل طبرانی میں حضرت انس بن مالک کی روایت ہے « أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى أن يصلى على الجنائز بين القبور » (قال الهيثمي) رواه الطبرانی في الأوسط وإسناداً حسناً۔ علامہ عثمانی اس حدیث کو ذکر کر کے فرماتے ہیں کہ جب قبور کے درمیان نماز جنازہ ممنوع ہے تو عین قبر پر نماز جنازہ بطریق اولیٰ ممنوع ہوگی۔

ہماری ایک دلیل تعامل امت بھی ہے کہ سلف و خلف میں سے کسی نے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے روضہ اقدس پر نماز نہیں پڑھی حالانکہ انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کے اجساد مبارک بعینہ محفوظ رہتے ہیں اور زمین انھیں ادنیٰ نقصان نہیں پہنچاتی۔

جہاں تک حدیث باہر کا تعلق ہے سو وہ آپ کی خصوصیت ہے اس لئے کہ آپ تمام مؤمنین کے ولی ہیں جیسا کہ ارشاد ہے « أَلَيْسَ أَوْلَىٰ بِالنَّبِيِّ أَوْلَىٰ مِنَ النَّبِيِّهِمْ »

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر مسلم میں حضرت ابوہریرہ کی روایت دلیل ہے « أن امرأة سوداء كانت تَقَعُّ المسجد أو شاباً فقد هارسول الله صلى الله عليه وسلم فسأل عنها أو عنه ، فقالوا: مات ، قال: أفلا كنتم آذنتموني ؟ قال: فكأنهم

۱۔ مذاہب فیروہ کی مذکورہ تفصیل برائے المجتہد (ج ۱ ص ۲۲۲) ، الباب الخامس ، الفصل الأول ، المسألة السابعة) اور بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۲۱۳) ، فصل: وأما بيان ما منع بدو ما تعسّد وما يكره من ما يؤخذ

۲۔ ۲۱۴

۳۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۳۰) ، باب الصلاة على الجنائز بين القبور ۱۲ م

۴۔ فتح الملہم (ج ۱ ص ۲۹۹) ، باب ملجاء في الصلاة على القبر الخ ۱۲ م

۵۔ حوالہ بالا ۱۲

۶۔ سورۃ الاحزاب آیت لا یلٰہ - ۲۱۴

صغروا أمرها أو أمره، فقال: دُتوني على قبره، فذلوه فصلت عليها، ثم قال: إن هذه القبور مملوكة ظلمة على أهلها وإن الله ينورها لهم بصلاة عليهم. اس روایت کا آخری جملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر دل ہے۔

اس سے زیادہ مترجک روایت صحیح ابن حبان میں حضرت زید بن ثابتؓ کی ہے، فرماتے ہیں: «خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما وردنا البقيع إذا هو بقبر، فسأل عنه؟ فقالوا: قلانة، ففرغها فقال: ألا آذنتوني بها؟ قالوا: كنت قائلاً صائماً، قال: فلا تفعلوا، لا أفرق ما مات منكم ميت ما كنت بين أظهركم إلا آذنتوني به فإن مسلاتي عليه رحمة قال: ثم أتى القبر فصفقنا خلفه وكبر عليه أربعاً»

باب ماجاء في القيام للجنازة

«عن هاتين ربيعة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إذا مر أيتمة الجنازة فقوموا لها حتى تختلفكم أو توضع» (امام احمد امام اسحاق، ابن حبيب مالکي) اور ابن ماجہ شون مالکی کے نزدیک جنازے کے لئے قیام اور عدم قیام دونوں کا اختیار ہے بلکہ ابن حزم تو قیام کے استحباب کے قائل ہیں، جبکہ امام مالک، امام ابو حنیفہ، امام شافعی اس قیام کو منسوخ مانتے ہیں اور اگلے باب (باب الرخصة في ترك القيام لها) میں حضرت علیؓ کی روایت

کے صحیح مسلم (۱۵/۳۱۰۲) کتاب الجنائز ۱۱ مرتب

سے یہ روایت صحیح ابن حبان کے علاوہ مستدرک حاکم (۵/۳۵۵)، کتاب الفضائل میں بھی آئی ہے اور امام حاکم نے اس پر سکوت کیا ہے، نیز منہ احمد (۲/۲۵۵) میں بھی مروی ہے۔ دیکھیے نصب الراية مع حاشية زينية الاوسطی ج ۲ (۲۶۵) فصل في الصلاة على الميت۔

مذکورہ کتاب کے علاوہ یہ روایت درج ذیل کتب میں بھی مروی ہے:

سنن نسائی (۵/۵۵۵) الصلاة على القبر۔ سنن ابن ماجہ (مثلاً) باب ما جاء في الصلاة على القبر۔ شرح معانی الآثار (۱۵/۵۴۴) باب الدفن بالليل۔ سنن کبریٰ بیہقی (۵/۴۴۵) باب الصلاة على القبر بعد ايراف الميت (۲)۔ السنن الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (۵/۵۵۵) باب القيام للجنازة۔ ومسلم في صحيحه (۵/۵۵۵)۔

فصل في استحباب القيام للجنازة وجواز القعود ۴۷

سے مذاہب کے لئے دیکھیے شرح نووی صلی اللہ علیہ وسلم (۵/۵۵۵) وحاشية الكوكب الدرري (۲/۱۲)

کو اس کے لئے ناسخ قرار دیتے ہیں « اُنہ ذکر القیام فی الجنائز حتی توضع فقال علی: قام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم قعد » جس کا مطلب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم شروع میں جنازہ کے لئے قیام فرماتے تھے پھر بعد میں آپ نے اس کو ترک کر دیا تھا، فكان لا یقوم اذا راى الجنائزۃ۔ یہ روایت لمی دوی میں زیادہ صریح الفاظ کے ساتھ آئی ہے اور نسخ پر دال ہے « عن علی بن ابی طالب قال: قام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مع الجنائزۃ حتی توضع وقام الناس معه ثم قعد بعد ذلك وأمرهم بالنعوذ » اس روایت کے رجال مسلم کے رجال ہیں لیکن نیز بہتی میں بھی مروی ہے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی قول النبی ﷺ اللحد لنا والشق لغيرنا

« عن ابن عباس قال: قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: اللحد لنا والشق لغيرنا » اس روایت کا ایک مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ لحد « مسلمانوں کے لئے ہے اور شق » یہود و نصاریٰ وغیرہ دوسرے کفار کے لئے، اس صورت میں روایت « شق » پر « لحد » کی فضیلت پر دال ہوگی۔

اس کا دوسرا مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ لحد « اہل مدینہ کے لئے ہے اور شق » اہل مکہ

۱۔ یہ روایت سنن ابی داؤد (۲۵۱۵) باب القیام للجنائزۃ میں بھی آئی ہے ۱۲ م
 ۲۔ بلکہ سنن ابی داؤد میں حضرت مبارہ بن مسامہ کی ایک روایت سے ترک قیام کی وجہ بھی معلوم ہو قہے نقطہ
 ہیں: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقوم فی الجنائزۃ حتی توضع فی اللحد، فترہ حبر من الیہقی
 فقال: هكذا الفعل، فجلس النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقال: اجلسوا خافوہم « (۲۵۱۵) باب
 القیام للجنائزۃ ۱۲ م

۳۔ (۲۵۱۵) باب الجنائزۃ تعزیراً یقومون لہا أم لا ۹ م
 ۴۔ اعلام السنن (۱۵۱۵) باب القیام لناع الجنائزۃ الخ ۱۱ م
 ۵۔ (ج ۳) باب حجۃ من زعم أن القیام للجنائزۃ منسوخ ۱۲ م
 ۶۔ الحدیث أخرجه النسائی فی سننہ (۱۵۱۵) باب اللحد والشق - وأبو داؤد فی سننہ (ج ۲) (۲۵۱۵)
 باب فی اللحد - وابن ماجہ فی سننہ (مکمل) باب ملجاء فی استحباب اللحد ۱۲ م
 ۷۔ صفۃ اللحدان یحصر القبر شرعاً یحصر فی جانب القبلة منہ حفرة فیوضع فیہ المیت، وصفۃ الشق أن یحضر
 حفرة فی وسط القبر فیوضع فیہ المیت - بالغ الصائغ (۱۵۱۵) فصل وأملسنۃ الحفر ۱۲ مرتب

کے لئے، اس صورت میں کسی ایک کی فضیلت کا بیان نہیں ہوگا بلکہ بیان واقع ہوگا کہ مدینہ کی زمین سخت ہونے کی بنا پر "لحد" کی صلاحیت رکھتی ہے اس لئے اہل مدینہ "لحد" بناتے ہیں اور مکہ کی سرزمین چونکہ ریتیلی ہونے کی بنا پر "لحد" کی صلاحیت نہیں رکھتی اس لئے وہاں شق کو اختیار کیا جاتا ہے۔

ان دونوں مطالبوں میں پہلا مطلب راجح ہے، چنانچہ جمہور لحد کی افضلیت، کے قائل ہیں۔ البتہ اگر زمین نرم ہو اور اس میں "لحد" کی صلاحیت نہ ہو تو شق ہی درست ہے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فى الثوب الواحد يلقى تحت الميت

• حدثنا عثمان بن فرقد قال سمعت جعفر بن محمد عن أبيه قال: الذى الحد قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو طلحة، والذى ألقى الفطيفة تحته شقران مولد رسول الله صلى الله عليه وسلم. اس حدیث کی بنا پر شافیہ میں سے علامہ رفوچی فرماتے ہیں کہ قبر میں

لحد دیکھئے ثبات التتبع فی شرح مشکوٰۃ المسائی (ج ۳ صفحہ ۳۱۱) باب دفن الميت، الفصل الثانی، رقم الحدیث ۱۲ - ۱۳

لحدہ کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۱۱) فصل فی استحباب اللحد ۲

لحدہ لیکن یہاں ایک سوال یہ جانتے کہ جب "لحد" شق کے مقابل میں افضل ہے اور مدینہ منورہ کی سرزمین اس کی صلاحیت ہی رکھتی ہے تو صحابہ کرام کے درمیان نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو "لحد" یا "شق" بنانے میں اختلاف کیوں ہوا؟ جیسا کہ روایات سے اس اختلاف کا پتہ ملتے، دیکھئے سنن ابن ماجہ (صفحہ ۱۱۱) باب ماجاء فی الشق اور طبقات ابن سعد ج ۲ - صفحہ ۱۱۱) ذکر قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والحد لہ -

حضرت گنگوہی قدس سرہ اس اشکال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں :-

• والجواب أنهم وإن كانوا على ثقة واستيقان من كون الحد أفضل إلا أن ما لزمه من العراض جعل الشق مضاراً عندهم وراجحاً على اللحد، لا لفضل في نفسه على اللحد بل لتلك العراض، منها ما وقع وتكفينا صلى الله عليه وسلم ودفنه من تأخيرات، فلما أنهم اشتغلوا بالحد لزموا التراضى على التراضى، انكوكب الدرر (ج ۲ صفحہ ۱۹۳) ہر تب معنی منہ

لحدہ الحدیث لم یخرجہ من أصحاب الکتب الستة سوى الترمذی۔ قالہ الشیخ محمد فواد عبدالباق۔ سنن ترمذی (ج ۳ صفحہ ۳۱۱)، رقم الحدیث ۱۱۱۱) ۱۲ م

میت کے نیچے چادر وغیرہ بچھانے میں کوئی حرج نہیں لیکن امام شافعیؒ سمیت جمہور اس کی کراہت کے قائل ہیں اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے صحابہ کرامؓ سے یہ عمل ثابت نہیں بلکہ ابورودہ سے مروی ہے فرماتے ہیں : «أوصى أبو موسى حين حضره الموت قال إذا انطلقتهم بخالد فأمر عواجى المشى ولا تتبعونى بمجمر، ولا تجعلن على شيناء يحول بين وبين العراب» پھر روایت کے آخر میں ہے : «قالوا: سمعت فيه شيئاً؟ قال: نعم، من رسول الله صلى الله عليه وسلم»۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو یہ فعل حضرت شقرانؓ نے صحابہ کرامؓ کے مشورے سے نہیں کیا تھا بلکہ میں ممکن ہے کہ صحابہ کرامؓ کو اس کا علم ہی نہ ہو، پھر قبر مبارک بھی گہری تھی اس میں آسانی سے چادر بھی نظر نہ آسکتی تھی۔

پھر خود حضرت شقرانؓ کا یہ فعل سنتِ تدفین کے طور پر نہ تھا بلکہ وہ یہ چاہتے تھے کہ آپ کی چادر آپ کے بعد کوئی استعمال نہ کر سکے جیسا کہ التخصیف الجبیر کی ایک روایت میں اس کی تصریح بھی آئی ہے۔
اس کے علاوہ حافظ نقل کرتے ہیں : «وذکر ابن عبد البر أن تلك القطيفة استخرجت

لہ وحقی شرح نووی علی صحیح مسلم (۱۱۱/۱) ۴۱۱

لہ بلکہ حضرت ابن عباسؓ سے اس کی کراہت بھی منقول ہے چنانچہ امام بیہقیؒ فرماتے ہیں «وقد روی عن يزيد بن الأصم عن ابن عباس أنه كره أن يجعل تحت الميت ثوباً في القبر» سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۲۸۸) کتاب الجنائز، باب ما روی فی قطيفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ۴۱۲

لہ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۲۸۸) کتاب الجنائز، باب لا يتبع الميت بنا ۴۱۳

لہ الکوکب الديرى (ج ۲ ص ۲۱۱)

۴۱۴ چنانچہ حافظؒ کہتے ہیں : «وروى ابن إسحاق في الغزالي والي كعب في الخبر الكليل من طريقه واليه يهتق عنه عن طريق ابن عباس قال: كان شقران حين وضع رسول الله صلى الله عليه وسلم في حفرة أخذ قطيفة قد كان يلبسها وابتدأ يرفها معها في القبر وقال: والله لا يلبسها أحد بعدك فدفنت معه» التكميل الجبیر (ج ۲ ص ۲۸۸) تحت رقم ۲۸۸ کتاب الجنائز۔

امام بیہقیؒ اپنی سنن کبریٰ میں اس روایت کو نقل کر کے بعد فرماتے ہیں : «فغرض الرواية - ان كانت ثابتة - دلالة على أنهم لم يعرفوها في القبر استناداً للسنة وذلك (ج ۳ ص ۲۸۸) باب ما روی فی قطيفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ۴۱۳

قبل ان یہاں المتزایب ، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جب صحابہ کرام کو اس چادر کے رکھنے کا علم ہوا تو انہوں نے وہ چادر نکالوا دی ، اس سے بھی جہودہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے ۔ واشر اہلم ۔

باب ماجاء فی تسویۃ القبر

« عن ابی ہریرۃ قال لأبی العیاض الأسدی: أبغثت علی ما بعثنی

بہ السنن صلی اللہ علیہ وسلم: أن لا تدع قبراً مشرقاً إلا سويتہ ولا تمثالاً إلا طمسہ » اس روایت میں قبر مشرق سے مراد وہ قبر ہے جو قدرِ سنون سے زائد اونچی ہو ، دراصل اہل جاہلیت قبروں پر باقاعدہ عمارت بنا لیتے تھے اور انہیں بہت زیادہ اونچی کر دیتے تھے اسلئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا۔ لہذا اس روایت میں «تسویہ» سے مراد باطل زمین کے برابر کر دینا نہیں ہے جیسا کہ بعض اہل ظاہر نے سمجھا بلکہ اس کا صحیح ترجمہ «ٹھیک کرنا» یعنی «قاعدہ کے مطابق لانا» ہے کما فی قولہ تعالیٰ: «وَقَفَّسْ وَمَا سُوِّهَا» چنانچہ بیشتر فقہار کے نزدیک قبر کو ایک بالشت تک بلند کرنا مشروع ہے اور اس کا جواز متعدد روایات سے ثابت ہے ۔

سنن ابی داؤد میں حضرت قاسم بن محمد بن ابی بکرؓ کا واقعہ مذکور ہے کہ انہوں نے حضرت عائشہؓ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور شیخینؓ کی قبریں دیکھنے کی فرمائش کی، اس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں:

« فکشفت لی عن ثلاثۃ قبور لا مشرقۃ ولا لاطلۃ الخ » یعنی وہ قبریں نہ زیادہ اونچی تھیں اور نہ زمین

سہ النخعیہ (۲۵۱ منۃ) اس مقام پر ملاحظہ آگے چل کر لکھتے ہیں « دروی الواقدی عن علی بن حسین أنہم أخرجہا ، وبذلک جنع بن عبد البر ۲۷ »

سہ الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحہ (۵۱۱۱) فصل فی تسویۃ القبر۔ وأبو داؤد فی سننہ (۲ ج ۱۴۵) باب فی تسویۃ القبر ۲۱۲

سہ سورۃ الشمس آیت ۵ ، ۶ ، ۷ ، ۸ ، ۹ ، ۱۰ ، ۱۱ ، ۱۲

لکہ دیکھئے بدائع الصنائع (۲ ج ۲۲۵) فصل وأما سنۃ الدفن۔ المجمع (ج ۵ صفحہ ۱۱۶۲) ولا یزاد فی التراب التی أخرج من الاعتبار الخ۔ اور المغنی (۲ ج ۵۵۵) فصل وإذا فرغ من اللحد أمال علی التراب الخ ۱۲

سہ (۲ ج ۱۴۵) باب فی تسویۃ القبر ۱۲ م

کے برابر۔

صحیح ابن حبان اور بیہقی میں حضرت جابر کی حدیث ہے «أنه أُلِدَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِحَدِّادٍ وَنُصِبَ عَلَيْهِ اللَّحْنُ نَصْبًا، وَرَفَعَ قَبْرَهُ عَنِ الْأَرْضِ قَدْرَ شِبْرٍ»
 نیز امام ابو داؤد نے اپنی مراسیل میں صالح بن ابی صالح سے روایت کیا ہے «رَأَيْتُ قَبْرَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شِبْرًا أَوْ نَحْوًا مِنْ شِبْرٍ بَعْنِي فِي الْأَرْضِ تَفَاعًا»۔

حدیث باب میں «تسوية» کا جو مطلب ہم نے بیان کیا اگلے باب میں ابو مرثد غنوی کی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے فرماتے ہیں «لا تجلسوا على القبور ولا تصلوا إليها» ظاہر ہے کہ اگر قبر زمین کے بالکل برابر ہو اور اس میں اور زمین میں امتیاز نہ ہو تو اس حکم پر کیسے عمل ہو سکتا ہے؟
 نیز بیہقی حضرت ابن عباس کی حدیث گزری ہے: «ورأى قبراً منتبهاً فصحت أصحابه خلفه فصلت عليه» اگر قبر مست زین ہو تو آپ اُسے کیسے پہچانتے جبکہ وہ قبرستان سے بالکل الگ تھی۔
 ایک اور مضبوط دلیل صحیح بخاری میں سفیان ثمالی کی روایت ہے «أنه رأى قبر النبي صلى الله عليه وسلم مستقماً»

ان تمام روایات سے قبر کو ایک حد تک بلند کرنے کی اجازت معلوم ہوئی البتہ ایک شہرت زیادہ قبر کو بلند کرنا مکروہ ہے اور جو قبر اس سے زیادہ بلند ہو اس کو ایک شہرت لے آنا مستحب ہے،
 حدیث باب میں «لا تدع قبراً مشرفاً إلا سويته» اسی پر محمول ہے۔

۱۷ (ج ۳ صفحہ ۱۱۱) باب لا یؤذ فی القبر علی اکثر من قرابہ ثلاثاً یرتفع جداً۔ بیہقی کی اس روایت میں «ووقع قبره من الأرض نحواً من شبر» کے الفاظ آئے ہیں۔ ۱۷ م

۱۸ التلخیص الجبر (ج ۲ صفحہ ۱۱۱) رقم ۴۸۹ م ۱۳

۱۹ (صفحہ ۱۱۱) فی الدفن م ۱۲

۲۰ ترمذی (۲۵ صفحہ ۱۱۱) باب ماجاء فی الصلاة علی القبر م ۱۷

۲۱ (ج ۱ صفحہ ۱۱۱) باب ماجاء فی قبر النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر م ۱۳

۲۲ اس روایت کے بارے میں علامہ رامدینی فرماتے ہیں «الظاهر أن السواد قبور المشركين، بقومنة عطف العتال» علیہا، وكانوا يجعلون عليها الأتصاب والأثنية فأراد عليه السلام إزالة آثار الشرك» الجرح الثقی فی ذیل السنن اکبری للبیہقی (ج ۳ صفحہ ۱۱۱) باب تسوية القبور أو تسطيحها۔ اس قول کی تفسیر یہ «الاستویتہ» سے قبروں کو یکسخت کر کے زمین کے برابر کر دینا بھی مراد لیا جا سکتا ہے لیکن حکیم قزوینی نے اس کا تفسیر یہ ہے کہ ۱۲ مرتب

پھر قروں کو ایک بالشت کے بقدر اونچا کرنے کی ہدایت کیا ہوگی اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ قبر کو کوہن ٹانجا بنا یا جائے گا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کو مسطح اور مرتع بنا یا جائے گا۔
ہماری دلیل صحیح بخاری میں سفیان ثوریؒ کی روایت ہے جو ابھی گذر چکی ہے یعنی «أنه رأى قبر النبي صلى الله عليه وسلم مستواً»۔

نیز مصنف ابن ابی شیبہؒ میں سفیان ثوریؒ کی روایت ہے فرماتے ہیں «دخلت البيت الذي فيه قبر النبي صلى الله عليه وسلم، فرأيت قبر النبي صلى الله عليه وسلم وقبر أبي بكر وعمر وسقفة» اس روایت کی سند بھی صحیح ہے کما فی اعلام السنن۔ ابن سعد نے بھی طبقات میں اس روایت کو ذکر کیا ہے۔

امام شافعیؒ اپنے استدلال میں فرماتے ہیں «بلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سقح قبر أبيه إبراهيم» نیز حدیث باب میں «الأسقوية» کو بھی مسطح بنانے پر معمول کرتے ہیں۔ واضح رہے کہ یہ اختلاف فضیلت میں ہے ورنہ جائز دونوں طریقے ہیں۔ واللہ اعلم

باب ماجاء في الرخصة في زيارة القبور

«عن سليمان بن بريدة عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كنت له المعنى (۲ ج ۲ صفحہ ۲۵) فصل: وتسنيع القبور أفضل من تسطيحها - بدائع الصنائع (۶ افعال) فصل وأما سنة الدفن ۳ م
۳۵ (۳۵) ما قالوا في القبر يستم - مصنف میں اس مقام پر تسنیم قبر سے تعلق اور بھی روایات ذکر ہیں۔
قلیر ۱ ج ۲ م

۳۵ (۸۵) باب النهي من ترميع القبور، واختيار تسنيمها ۳ م
۳۵ (۲۵) ذكر تسنيع قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم ۱۲ م
۳۵ المعنى (۲۵ صفحہ ۲۵) ۳ م
۳۵ نصب الماية (۲۵ صفحہ ۲۵) فصل في الدفن ۳ م

۳۵ فتح الباری (۲ ج ۲ صفحہ ۲۵) باب ماجاء في قبر النبي صلى الله عليه وسلم وقبر أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ۳ م
۳۵ الحديث الثامن من فصول (۲۵) فصل فالذي هاء إلى زيارة القبور - والنسائي في سننه (۱ ج ۲۵) زيارة القبور ۱۲ م

نہیتکم من زیارة القبور وقد اذن لمحمد فی زیارة قبر ائمتہ فزوروا فانہا تذکر
الآخرة» نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مشروع اسلام میں جبکہ قوم کے عقائد بخشتہ نہ تھے زیارت
قبور سے منع فرمایا تھا لیکن بعد میں جب عقائد میں پختگی پیدا ہوگئی تو زیارت قبور کی اجازت دیدی
گئی کما فی حدیث الباب۔

حدیث باب میں جو »فزوروا« کا صیغہ امر ہے وہ اباحت اور ندب کے لئے ہے چنانچہ
جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ مردوں کے لئے زیارت قبور سون و مستحب ہے واجب نہیں البتہ صرف
ابن حزمؒ اس بات کے قائل ہیں کہ زیارت قبور مردوں کے لئے واجب ہے اگرچہ زندگی میں ایک مرتبہ ہو
وہ حدیث باب میں »فزوروا« کے امر کو خوب کے لئے مانتے ہیں۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی کراهیة زیارة القبور للنساء

»عن ابی ہریرۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لعن من قادات القبور« جمہور کے
نزدیک عورتوں کے لئے زیارت قبور مکروہ ہے۔
جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے سو اس بارے میں ان کی دو روایات ہیں ایک عدم جواز
کی، جس کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث باب ہے۔

سے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۲۳) ۴۱۳

سے فتح الباری (ج ۳ ص ۱۲۳) باب زیارة القبور۔ وثیل الاوطار (ج ۳ ص ۱۱۵) باب استحباب

زیارة القبور للرجال دون النساء ۴۱۳

سے الحدیث أخرجه ابن ماجہ فی سننہ (ص ۱۱۱) باب ماجاء فی النهی عن زیارة النساء القبور ۴۱۳
کہ خود اصحاب مذاہب کے ان اس مسئلہ میں اختلاف ہے، تفصیل کے لئے مذکورہ مجموعہ شرح الہدایہ (ج ۵
ص ۳۰۳ تا ۳۰۴) ویتحب للرجال زیارة القبور۔ الفتن (ج ۲ ص ۵۵) مسأله، قال: وکرہ للنساء۔

الفتاویٰ اسلامی وأدلتہ (ج ۲ ص ۵۳ تا ۵۴) زیارة القبور ۴۱۳

۵۵ حنفیہ کے نزدیک زیارت قبور للنساء کے عدم جواز کی کوئی مطلق روایت تو احقر کو نہ مل سکی البتہ صحاب
رد المحتار لکھتے ہیں »وقال الحنفی الرعلی: إن كان ذلك لتجدد الخرن والبکاء والنداء علی ما جرت بہ عادۃ ہنق
فلا تجوز« کذا فی فتح الملہم (ج ۲ ص ۱۱۱) أحادیث زیارة القبور ۱۲ مرتبہ

دوسری روایت یہ ہے کہ زیارت قبور عورتوں کے لئے بھی بغیر کراہت کے جائز ہے۔ فتاویٰ عالمگیری میں جس الامتیر خرمی سے نقل کیا گیا ہے۔ «الأصح أنه لا بأس بها»۔

اس قول کی تائید پچھلے باب میں حضرت بریدہ کی روایت سے ہوتی ہے جس میں ماہنت کے بعد خضرو دھا کا حکم دیا گیا ہے جو مردوں اور عورتوں سب کو شامل ہے اس لئے کہ عورتیں تمام احکام میں مردوں کے تابع ہوتی ہیں۔ حافظ ابن حجر نے التلخیص العبر میں زیارت قبور النساء کے جواز پر مسلم میں حضرت عائشہ کی روایت سے استدلال کیا ہے کہ حضرت عائشہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا: «کیف أقول لہم یا رسول اللہ؟ (تعتی إذا زارت القبور) قال: قولی: السلام علی أهل الدیار من المؤمنین والمسلمین ویرحم اللہ المستقدمین متا والمستأخرین وإن إن شاء اللہ بکرم ولا حقونیک»۔

حافظ نے جواز کی ایک دلیل مستدرک حاکم کے حوالے سے ذکر کی ہے «عن علی أن فاطمة بنت النبی صلی اللہ علیہ وسلم کانت تزور قبر عمتها حمزة کل جمعة فتصلی وتبکی عندها»۔ لیکن اس روایت کی سند ضعیف ہے کما حقہ الذہبی۔

جواز کی ایک دلیل صحیح بخاری میں حضرت انس کی روایت ہے «قال: مرنا بنی صلی اللہ علیہ وسلم بامرأة تبکی عند قبر، فقال: اتقی اللہ واصبری، قالت: ایلت عتی (أی تخرجت عتی وابدع) فأنتک لعننک بمصیبتی، ولعنرفہ، فقیل لها: انه النبی صلی اللہ علیہ وسلم فأنت بابا النبی صلی اللہ علیہ وسلم»۔

۱۔ چنانچہ فتاویٰ عالمگیری میں ہے «لا بأس بزیارة القبور وهو قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى وظاهر قول محمد رحمه الله تعالى يعنى الجواز للنساء أيضا لأنہ لم يخص الرجال (۵۵ مش ۳) كتاب انكراهية، الباب السادس عشر في زيارة القبور ۱۳ ھ ۱۲ ھ ۱۳ ھ ۱۴ ھ ۱۵ ھ ۱۶ ھ ۱۷ ھ ۱۸ ھ ۱۹ ھ ۲۰ ھ ۲۱ ھ ۲۲ ھ ۲۳ ھ ۲۴ ھ ۲۵ ھ ۲۶ ھ ۲۷ ھ ۲۸ ھ ۲۹ ھ ۳۰ ھ ۳۱ ھ ۳۲ ھ ۳۳ ھ ۳۴ ھ ۳۵ ھ ۳۶ ھ ۳۷ ھ ۳۸ ھ ۳۹ ھ ۴۰ ھ ۴۱ ھ ۴۲ ھ ۴۳ ھ ۴۴ ھ ۴۵ ھ ۴۶ ھ ۴۷ ھ ۴۸ ھ ۴۹ ھ ۵۰ ھ ۵۱ ھ ۵۲ ھ ۵۳ ھ ۵۴ ھ ۵۵ ھ ۵۶ ھ ۵۷ ھ ۵۸ ھ ۵۹ ھ ۶۰ ھ ۶۱ ھ ۶۲ ھ ۶۳ ھ ۶۴ ھ ۶۵ ھ ۶۶ ھ ۶۷ ھ ۶۸ ھ ۶۹ ھ ۷۰ ھ ۷۱ ھ ۷۲ ھ ۷۳ ھ ۷۴ ھ ۷۵ ھ ۷۶ ھ ۷۷ ھ ۷۸ ھ ۷۹ ھ ۸۰ ھ ۸۱ ھ ۸۲ ھ ۸۳ ھ ۸۴ ھ ۸۵ ھ ۸۶ ھ ۸۷ ھ ۸۸ ھ ۸۹ ھ ۹۰ ھ ۹۱ ھ ۹۲ ھ ۹۳ ھ ۹۴ ھ ۹۵ ھ ۹۶ ھ ۹۷ ھ ۹۸ ھ ۹۹ ھ ۱۰۰ ھ»۔

۲۔ چنانچہ حافظ ذہبی لکھتے ہیں: (قلت) هذا منكر جدا وسليمان صنع. ويكفي تخيير المستدرک بذيل المستدرک (۱۵ مش ۳) كتاب الجائز ۱۲ مرتب

۳۔ ۱۶ مش ۱ (باب زیارة القبور ۱۲ ھ

فلم تجد عنده بقا امين، فقالت، لم أعرفك، فقال: إنما الصبر عند الصدمة الأولى «
 معلوم ہوا کہ آپ نے اس عورت کو صبر کی تلقین تو کی لیکن زیارتِ قبر کی وجہ سے اس پر کوئی تکثیر نہیں فرمائی۔
 زیارتِ القبور لئنسا کے جواز کی ایک دلیل طبقات ابن سعد کی روایت ہے « أخبرنا موسى بن
 داؤد سمعت مالك بن أنس يقول: قسم بيوت عائشة باثنين، قسم كان فيه القبر، وقسم
 كان تكون فيه عائشة وبينهما حائط، فكانت عائشة وما دخلت حيث القبر فضلاً، فلما
 دُفن معها لم تدخله إلا وهي جماعة عليها ثيابها «
 حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں « احوال کے اختلاف سے حکم بدل جائیگا، مطلب یہ ہے کہ اگر عورتوں
 سے کثرتِ جزیع یا بے پردگی، مردوں سے اختلاط یا بدعات کے ارتکاب یا کسی اور فتنے کا اندیشہ ہو تو عافت
 راجح ہے اور ایسا اندیشہ نہ ہو تو جائز ہے، اگلے باب میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے سبب سے حجی اس کی تائید ہوتی ہے
 کہ ان کا حضرت عبدالرحمن بن ابی بکر کی قبر پر جانا زیارتِ قبور لئنسا کے جواز کی دلیل ہے اور آخر میں یہ فرمانا کہ
 « ولو شهدناك ما زدتك » اس بات کی دلیل ہے کہ اس اجازت کو عام نہ کرنا چاہئے کیونکہ عام اجازت سے
 خطر ہے کہ عورتیں شرائط کی پابندی نہیں کریں گی۔ واللہ اعلم

۱۷ (ج ۲ ص ۱۷۷) ذکر موضع قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ م

۱۸ یمن عام بیس میں، « یقال: تحفظت المرأة: إذا لبس ثياب مهتها أو كانت في ثوب واحد في فصل
 والرجل فصل أيضاً۔ النہایہ فی غریب الحدیث، ۱۷ (ج ۳ ص ۱۷۷) ۱۲ م

۱۹ زیارتِ قبور لئنسا کے جواز کی ایک اور دلیل « التہدیدہ میں عبد اللہ بن ابی سفیان کی روایت ہے « أن عائشة حضرت
 تعالیٰ عنها أقبلت ذات يوم من المفاجر فمكثت لها؛ يا أم المؤمنين، من أين أقبلت؟ قالت: من قبر أبي عبد الرحمن
 بن أبي بكر رضي الله عنه، فمكثت لها؛ أليس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهي عن زيارة القبور؟ قالت:
 نعم، كان ينهي من يارثها ثم أمر بزيارتها « كذا في حجة القاري (ج ۱ ص ۱۷۷) باب زيارة القبور۔

اس سے معلوم ہوا کہ دیکھئے؛ ہ میں « قد كنت نهيتكم عن زيارة القبور..... فزوروها « وال روایت میں حضرت
 عائشہ رضی اللہ عنہا کے نزدیک اجازت مردوں اور عورتوں سب کو شامل ہے ۱۲ م

۲۰ دیکھئے العرن الشدی تحت سنن الترمذی (ج ۱ ص ۱۷۷) ۱۲ م

باب ماجاء فی الزیارة للقبور للنساء

«عن عبد اللہ بن ابی ملیکہ قال: توفی عبد الرحمن بن ابی بکر بالمحبشی، قال، فحملت
إلی مکة فذفن فیها، میت کو ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف منتقل کرنے کے بارے میں اختلاف
ہے بعض حضرات کے نزدیک یہ محروم ہے اور بعض کے نزدیک جائز، ایک قول یہ ہے کہ ایک دو میل شہر سے
باہر بجانے میں حرج نہیں اس سے زائد مسکوہ ہے، ایک قول یہ ہے کہ مادون السفر بجانے کی نجیاش
ہے، ایک قول یہ ہے کہ سفر کے بعد رجحان بھی مکروہ نہیں، امام شافعی فرماتے ہیں کہ میت کو ایک جگہ سے
دوسری جگہ لیجانا پسندیدہ نہیں الا یہ کہ مکہ، مدینہ اور بیت المقدس میں سے وہ کسی سے قریب ہو تو اس
صورت میں وہاں منتقل کر دینا درست ہے۔ امام محمد سے منقول ہے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا گناہ
اور معصیت ہے۔»

بہر حال خفیہ کے ہاں فتویٰ اس پر ہے کہ نعش کو ایک مقام سے دوسرے مقام تک لیجانا جائز
نہیں الا یہ کہ وہ دوسرا مقام ایک دو میل کے فاصلہ پر ہو اور دفن کے بعد نعش نکال کر لے جانا تو ہر حالت
میں ناجائز ہے۔»

فلما قدمت عائشة أتت قبر عبد الرحمن بن أبي بكر فقالت:

وكتا كند ما ف حذیمة حقیة من الدهر حتى قبلت يتصدعاً
فلتا نقتنا كائف و مالكا لطلول اجتمع لم نبت لیلة معاً

سہ لمرحومہ۔ من صحاح الکتب الستة أحد سور الترمذی۔ قاله الشیخ محمد فواد عبد الباقی۔ سخن نردن (۲۵)
ص ۲۵، رقم (۱۰۵۵) ۲۱۲

سے تفسیر کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۸ ص ۱۲۳ و ۱۲۴) باب هل یخزرج المیت من القبر والحد لعلته۔
او جزا السانک (ج ۴ ص ۲۵۵) ماجاء فی دفن المیت ۱۲ مرتبہ
سہ احکام بیت (ص ۵۵) ۱۲

سہ ترجمہ ۱۔ ہم ایک طویل عرصہ تک جنیبر کے دو صاحب کلام تھے (اک کبھی جانا ہوتے تھے) یہاں تک کہ کہا جانے لگا کہ یہ دونوں
ہرگز جانا ہوں گے، پھر جب ہم ایک طویل عرصہ ساتھ رہنے کے بعد پرا ہو گئے تو ایسے ہو گئے گویا کہ میں نے اور ایک نے ایک رات بخیر بھی
ساتھ نہیں گذری۔

ان دونوں اشارے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۴ ص ۲۵۵ و ۲۵۶) باب دفن المیت، الفصل الثالث،

رقم (۱۰۵۵) ۱۲ مرتبہ

جزیرہ عراق کے بادشاہوں میں سے ایک بادشاہ کا نام ہے اس کے دو مصاحب تھے مالک اور عقیل جو ایک طویل عرصہ تک اس کے ساتھ رہے، دونوں ہمیشہ اکٹھے اور ساتھ رہتے تھے یہاں تک سچی دوستی اور طویل رفاقت میں ضر الخلیل بن گئے۔
 "حقیقہ" طویل زلمے کو کہتے ہیں۔

یہ دونوں شعر متعم بن نویرہ بر لومی کے ہیں جو اس نے اپنے بھائی مالک بن نویرہ کے مرثیہ میں کہے ہیں جو واقعہ رقت میں حضرت خالد بن لبید کے ایک شکر کی حضرت ضرار بن الازور کے ہاتھوں قتل کیا گیا۔ متعم کو اپنے بھائی مالک سے شدید محبت تھی اس نے متعدد قصائد مرثیہ کے طور پر مالک کے بارے میں کہے، ادب میں اس کے مرثیوں کو بڑا مقام حاصل ہے، حضرت عمرؓ ان کے مرثیوں کو پسند فرماتے تھے اور بلا کر سننا کرتے تھے ایک مرتبہ آپ اس سے پوچھا "انک للعزل فی صبح اخیك فاین هو منک ؟" اس پر متعم نے یہ بیخاند جواب دیا :

"کان والله اخی فی اللیلۃ ذات الازنین والصریح الجبل الثقال و یحب الغریس اللہود
 و یحمل الریح الطویل و علیہ التملۃ القلوت و هو بین مزادین فی صبح و هو متبسم"۔

باب ماجاء فی الدفن باللیل

"عن ابن عباس أن الثمن صلوا لله عليه وسلم دخل قبرا لیلًا" اس سے معلوم ہوا کہ میت کو رات کو دفنانا جائز ہے، چنانچہ جمہور کا یہی مسلک ہے۔

ملک مالک بن نویرہ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ کسی غلط فہمی کی بناء پر سلطان ہونے کی حالت میں قتل کیے گئے، دیکھئے اسد الغابہ (۲/۵۵۵) ترجمہ خالد بن الولید۔

مالک بن نویرہ اور متعم نے تعلق تحصیل کے لئے دیکھے الکامل لابن الاثیر (۲/۳۵۵) ذکر مالک بن نویرہ ۱۲ مرتبہ ۱۱۰۰ کما فی نزہۃ الألبار بطرافت الأخبار والأشعار (۲/۲۳۵)، شعر متعم بن نویرہ (الریویحی)۔

ترجمہ: خدا کی قسم! میرا بھائی جاٹے کی ٹٹھری ہوئی رات میں کرکس اوٹوں پر سوار ہوا، منڈور گھوڑے دوڑاتا، لمبے لمبے نیزے اٹھاتا، ایسے میں اس پر صرف ایک تنگ چاں ہوئی اور وہ پانی کی دو مشکوں کے درمیان بیٹھا ہوتا، جب صبح ہوتی تو اس پر تبسم کھیل رہا ہوتا ۱۲ مرتبہ۔

۱۱۰۰ الحدیث ۱۱۰۰ مجزجہ من الصحاب الکتب الستہ أحد سوا القوی، قال الشیخ محمد بن عبد اللہ الباقی۔
 جامع ترمذی (۳/۳۵۵)، رقم ۱۱۲

العقبۃ حسن بصریؒ، سعید بن المسیبؒ اور قتادہ کے نزدیک رات کو دفنانا مکروہ ہے، امام احمد کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے، ابن حزمؒ کہتے ہیں رات کو دفنانا جاہز ہی نہیں آئی کہ کوئی تجبوری ہو۔

ان حضرات کی دلیل حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت ہے «أنت رجلان من بنی عذرة دفن لیلًا ولم یصل علیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فرہنی عن الدفن لیلًا» نیز حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے «أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا تدفنوا موتاکم باللیل»

حدیث باب کے علاوہ جمہور کی دلیل صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے «قال: صلی اللہ علیہ وسلم علی رجل بعد ما دفن بلیلة قام هو وأصحابہ وكان سأل عنه، فقال: من هذا؟ قالوا: فلان، دفن البارحة، فصَلَّوْا علیہ» اگر میت کو رات کو دفن کرنے میں کوئی کراہت ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس موقع پر ضرور نکیر فرماتے۔

نیز رات کو دفنانا خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے ثابت ہے، چنانچہ سنن ابی داؤد میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت آئی ہے فرماتے ہیں «رأی ناسًا نازا فی المقبرة، فأتوها.

فإذ أرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی القبر، وإذا هو یقول: فاولونی صاحبکم الخ» اس کے علاوہ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابو بکر صدیقؓ، حضرت عثمان غنیؓ، حضرت علیؓ اور حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم رات کو دفنائے گئے، کتب حدیث میں اور بھی اس قسم کے واقعات مل سکتے ہیں، ان تمام واقعات کو ضرورت یعنی خوف زحام یا خوف حرب وغیرہ پر مجبور کرنا نکلتے خالی نہیں۔

جہاں تک ان روایات کا تعلق ہے جن سے رات کو دفنانے کی ممانعت یا کراہت معلوم ہوتی ہے ان کا جواب یہ ہے کہ وہ ممانعت رات کو دفنانے کی کراہت کی وجہ سے نہ تھی بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے زمانہ میں فوت ہونے والے تمام مومنین کی نمازِ جنازہ پڑھنا چاہتے تھے اور آپ کا

۱۔ ان دونوں روایات کے لئے دیکھیے طحاوی (ج ۲ ص ۲۴۱) باب الدفن باللیل ۱۲ م

۲۔ (ج ۱ ص ۱۹۹) باب الدفن باللیل ۱۲ م

۳۔ (ج ۲ ص ۲۵۲) باب فی الدفن باللیل ۱۲ م

۴۔ دیکھیے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۲۴۲) باب ماجاء فی الدفن باللیل۔ طبقات ابن سعد (ج ۲ ص ۲۵۳)

۵۔ رات کو دفن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اسد الغابہ (ج ۲ ص ۲۵۲) ترجمہ علی بن ابی طالب ۱۲ مرتب

ارشاد تھا « لا أعرفن مامات منكم ميت ما كنت بين أظهرهم إلا أذنتوني به فإن صلاتي عليه رحمة » اور رات کو دفنانے میں چونکہ اس کا خطہ تھا کہ آپ کی راحت کو ملحوظ رکھتے ہوئے آپ کو اس کی اطلاع نہ دیجائے اس لئے ممانعت کی گئی۔ واللہ اعلم

« فأسوج له سراج » معلوم ہوا کہ ضرورت کے موقع پر قبر کے پاس روشنی وغیرہ کا انتظام کیا جاسکتا ہے، الدبۃ محض زینت کے لئے چراغ وغیرہ کا جلانا درست نہیں۔

« فأخذہ من قبل القبلة » حنفیہ کے نزدیک سنت یہ ہے کہ میت کو قبلہ کی جانب سے قبر میں داخل کیا جائے جس کی صورت یہ ہو کہ جہازہ کو قبر سے قبلہ کی جانب میں رکھا جائے اور پھر اس کو اسی جانب عرفنا قبر میں اتارا جائے۔

امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک « سئل » افضل ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ میت کو قبر کی پائنتی کی جانب اس طریقہ سے رکھا جائے کہ میت کا سر قبر کی پائنتی کے ساتھ ہو، پھر اس کو قبر میں کھینچا جائے اس طور پر کہ سر پہلے قبر میں داخل ہو اور پاؤں بعد میں۔

حنفیہ کی دلیل حدیث باب ہے جس میں « فأخذنا من قبل القبلة » کے الفاظ آئے ہیں۔

لیکن حدیث باب پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس کا مدار تجلیج بن اوطاة پر ہے جو حدس ہیں اور یہاں اس نے سماع کا ذکر نہیں کیا بلکہ عنعنہ کی ہے۔

۱۰ نصب الرایہ (ج ۲ ص ۲۱۶) فصل فی الصلاة علی المیت ۱۲

۱۱ یہ جواب مزید وضاحت کے ساتھ طحاوی (ج ۱ ص ۲۴۴، باب الدفن باللیل) سے ماخوذ ہے ۱۲

۱۲ شروع باب سے یہاں تک کی شرح مرتب کی تحریر کردہ جو بیشتر عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۱۵۰ و ۱۵۱)، باب الدفن باللیل) سے ماخوذ ہے ۱۲

۱۳ برائع الصنائع (ج ۱ ص ۳۱۳) فصل و أماسنة الدفن ۱۲

۱۴ « سئل » کی کیفیت برائع الصنائع (ج ۱ ص ۳۱۵) میں مذکورہ تفصیل سے ذرا مختلف بیان کی گئی ہے لیکن ہم نے اس سلسلہ میں اصحاب مذاہب کی کتابوں پر اعتماد کیا ہے، دیکھئے المجموع شرح الہدایہ (ج ۵ ص ۲۹) فہج فی مذاہب العلماء فضیلتہ إدخال المیت القبر، نیز دیکھئے (ص ۲۱۹ و ۲۲۰) - المعنی (ج ۲ ص ۲۹) مسألة :

قال : ویدخل قبره من عند رجله ۱۲ مرتب

۱۵ نصب الرایہ (ج ۲ ص ۳۳۳) فصل فی الدفن ۱۲

اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت کو امام ترمذی نے «حسن» قرار دیا ہے اور امام ترمذی
حدیث اور فن رجال دونوں کے امام ہیں، لہذا ان کا اس روایت کو حسن قرار دینا اس حدیث
سے استدلال کے لئے کافی ہے نیز معلوم ہوا کہ حجاج بن ارطاة ان کے نزدیک ثقہ ہیں اور ثقہ اگر
تدلیس کرے تو یہ روایت کے حسن ہونے کے منافی نہیں نیز یہ بھی ممکن ہے کہ ان کے پاس اس کا کوئی
متابع موجود ہو۔

حنفیہ کی ایک اور دلیل مصنف عبدالرزاق کی روایت ہے «أنا علياً أخذت يزيد بن
المكثف من قبيل القبلة» یہ روایت مصنف ابن ابی شیبہ میں بھی آئی ہے اور اس کی سند بھی
صحیح ہے ابن خزم نے المحلی میں اس کی صحت کا اعتراف کیا ہے۔

امام شافعیؒ کا استدلال سنن ابی داؤد کی روایت سے ہے «عن ابی إسحاق قال:
أوصى الحادث أن يصلى عليه عبد الله بن يزيد فصلى عليه، ثم أدخله القبر من
قبل رجلى القبر وقال: هذا من السنة»۔

امام شافعیؒ کا ایک استدلال اپنی ہی سند کی ایک روایت سے ہے «عن ابن عباس
قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم من قبل مرأسه»۔

۱۵ دیکھئے اعلام السنن (ج ۸ ص ۱۵۷) باب طریق إدخال الميت في القبر۔

حدیث باب پر ایک اعتراض «منہال بن علیہ» کے ضعف کا بھی کیا جاتا ہے۔ کما فی نصب الرایۃ
(ج ۲ ص ۳۱)۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ «منہال بن علیہ» ایک مختلف فیہ راوی ہیں جہاں ان کی تضعیف کی گئی ہے
وہاں بہت سے حضرات نے انہیں ثقہ بھی قرار دیا ہے، بالخصوص امام ترمذی کی تحسین کے بعد اس روایت کے قابل
استدلال ہونے پر شبہ نہیں کیا جاسکتا، دیکھئے اعلام السنن (ج ۸ ص ۱۵۷) مرتبہ

۱۶ صاحب «مصنف» امام عبدالرزاق بن ہمام صنعانی «اس روایت کو ذکر کے فرماتے ہیں» وہ نہ نأخذ
دیکھئے (ج ۳ ص ۳۹۹، رقم ۶۳۴) باب من حیث یدخل الميت القبر ۱۳ مر

۱۷ (ج ۳ ص ۱۲۵) من أدخل میتاً من قبیل القبلة ۱۲

۱۸ دیکھئے آثار السنن (ج ۳ ص ۳۳) باب فی الدفن وبعض أحكام القبر، رقم (۱۹۶)۔ نیز دیکھئے
اعلام السنن (ج ۸ ص ۱۵۷) ۱۲ مر

۱۹ (ج ۲ ص ۱۵۵) باب کیف یدخل الميت القبر ۱۳ مر

۲۰ نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۱۹) ۱۳ مر

علامہ عثمانی نے اعلا السنن میں مسندِ شافعی والی روایت کا یہ جواب دیا ہے کہ اول تو اس کی سند ضعیف ہے اور اگر اس کی سند درست بھی ہو تب بھی یہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کے مقابلہ میں حجت نہیں کما فی حدیث الباب، اس کے علاوہ صحابہ کرام کا آپ کو وفات کے وقت "سئل پر عمل کرنا ضرورت کی وجہ سے تھا اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک اصل حالت میں تھی اور قبلہ کی جانب سے اوفال ممکن ہی نہ تھا، سنن ابی داؤد والی روایت کا بھی یہی جواب ہے۔
واللہ اعلم

باب ۱۱۱ ماجاء فی کراہیۃ الفرار من الطاعون

«عن أسامة بن زريد أن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر الطاعون، فقال: بقية مرحب أو عذاب أرسل على طائفة من بني إسرائيل» علامہ طیبی فرماتے ہیں اس طائفتے مراد بنی اسرائیل کے وہ لوگ ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے مکہ دیا تھا «وَادْخُلُوا الْبَابَ مُسْتَجِدًّا» لیکن انہوں نے حکم پر عمل نہ کیا اور خلافت و رزقی کی تواتر تعالیٰ نے ان پر طاعون مسلط کر دیا جیسا کہ ارشاد ہے «فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَظْلِمُونَ» طاعون کی اس وبا سے ایک وقت میں ان کے چوبیس ہزار آدمی مر گئے۔

«فإذ وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا منها، وإذ وقع بأرض ولستم بها فلا تنهبطوا»

۱۱۱ (ج ۱ ص ۲۵۵ و ۲۵۶) ص ۱۲

۱۱۱ چنانچہ حافظ ابن حجر امین مدنی اور ابی ماجہ کی دو (ایسی) روایات (جی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خفیہ کے مسلک کے مطابق دفن نہ جانے کا ذکر ہے) کا جواب دیتے ہوئے نقل کرتے ہیں «قال انشأ، لا يمكن ادخاله من جهة القبلة، لأن القبر فاصل الحائط» الدرر (ج ۱ ص ۲۵۵) فصل فی الدفن ۱۲ مرتب
۱۱۱ شرح باب از مرتب معاشرة ۱۲

۱۱۱ الحدیث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۲ ص ۲۵۵) كتاب الطب، باب ما يذكر في الطاعون -
و مسلم في صحيحه (ج ۲ ص ۲۵۵) كتاب السلام، باب الطاعون والطيرة والكهانة وغيرها ۱۲

۱۱۱ سورة الاعراف آیت ملائک - ۱۲

۱۱۱ سورة الاعراف آیت ملائک - ۱۲

۱۱۱ تحفة الاحوذی (ج ۲ ص ۲۵۵) ص ۱۲

علیہا ” در مختار میں ہے کہ طاعون زدہ علاقے میں جانا اور اس سے نکلنا اس شخص کے لئے جائز ہے جس کا اعتقاد پختہ ہو کہ نفع نقصان جو کچھ لاحق ہوتا ہے اللہ تعالیٰ کی تقدیر سے ہوتا ہے لیکن اگر اس کے اعتقاد میں کمزوری ہو اور وہ یہ سمجھتا ہو کہ اگر شہر سے نکل جائیگا تو نجات پا جائے گا اور اگر اس میں داخل ہوگا تو مرض میں مبتلا ہو جائے گا تو ایسے شخص کے لئے دخول و خروج مکروہ ہے، حدیث باب میں جو مخالفت آئی ہے وہ اسی سویرا اعتقاد کی صورت پر محمول ہے۔

حضرت شیخ الحدیث صاحب فرماتے ہیں کہ اگر کسی کا اپنا اعتقاد درست اور پختہ ہو لیکن اس کے دخول و خروج کی صورت میں دوسروں کے اعتقاد کے فساد کا خطرہ ہو تو اس صورت میں بھی دخول و خروج درست نہیں ہے۔ واللہ اعلم (شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ما جاء فيمن قتل نفسه

”عن جابر بن سمرة أن رجلاً قتل نفسه فلم ير صل عليه النبي صلى الله عليه وسلم“
امام ابونعیم، امام مالک، امام شافعی اور داؤد ظاہری کے نزدیک خودکشی کرنے والے کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی جبکہ امام احمد کا مسلک یہ ہے کہ خلیفہ وقت تو اس کی نماز نہ پڑھے گا البتہ بقیہ لوگ اس کی نماز پڑھیں گے۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز اور امام اوزاعی کے نزدیک خودکشی کرنے والے پر کسی حال میں نماز نہیں پڑھی جائے گی۔

حدیث باب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز نہ پڑھنے کو امام احمد اسی پر محمول کرتے ہیں۔ جمہور کی دلیل سنن دارقطنی میں حضرت ابوہریرہ کی روایت ہے ہ صلو الخلف کلہم و

۱۔ در مختار مع رد المحتار (ج ۵ ص ۵۵۸) قبیل کتاب الفرائض ۱۳ م

۲۔ حاشیۃ الکوکب الدرئی (ج ۲ ص ۲۱۴)

۳۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۴۔ الحدیث آخر جہ مسلمہ فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۱) آخر حدیث من کتاب الجنائز۔ والنسائی فی سننہ

(ج ۱ ص ۲۹) ترک الصلاة علی من قتل نفسه ۱۲ م

۵۔ بیحیۃ المجموع شرح المہذب (ج ۵ ص ۲۶۶) خروج من قتل نفسه ۱۳ م

۶۔ المغنی (ج ۲ ص ۵۵) مسألة قال: ولا یصلی الإمام علی الغالی ولا من قتل نفسه ۱۲ م

فاجرو صلوا علیٰ علی بن ابی طالب و ما جازوا۔ لیکن اس روایت میں محمول ہے جو اگرچہ ثقب میں لیکن حضرت ابو ہریرہؓ سے ان کا سماع ثابت نہیں چنانچہ امام دارقطنیؒ اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں « مکحول لم یسمع من ابی ہریرۃ ومن دونہ ثقات »۔

علامہ ابن قدامہ نے جمہور کی دلیل کے طور پر یہ روایت ذکر کی ہے « صلوا علی من قال : لا الہ الا اللہ »۔

حضرت جابرؓ کے اثر سے جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں « صل علی من قال : لا الہ الا اللہ » نیز مصنفؒ عبدالرزاق میں حضرت قتادہ کا اثر ہے « صل علی من قال : لا الہ الا اللہ ، وإن کان رجلاً سو مجداً ، قل اللہم اغفر للمؤمنین والمؤمنات والمسلمین والمسلمات ، قال : ولا أعلم أحداً من أهل العلم اجتنب الصلاة علی من قال : لا الہ الا اللہ »۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ جمہور کے نزدیک زجر پر محمول ہے تاکہ اس فعل کی شناخت واضح ہو سکے ورنہ دو سو صحابہ کرامؓ نے ضرور اس پر نماز پڑھی ہوگی، جیسا کہ اس قسم کا عمل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مدیون کے بارے میں بھی ثابت ہے، چنانچہ اگلے باب میں روایت آرہی ہے « أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أتى رجلاً یصلی علیہ فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم : صلوا علی صاحبکم فإن علیہ دنیا »۔ آپ کا صلوات ترک کرنا محض زجر تھا قاتل نفس کے حق میں اس جو آپ

۱۰ کما فی التقریب (ج ۲ ص ۲۵۷ ، رقم ۱۱۳) (۲ ص ۲۵۷)

۱۱ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۵۷ ، رقم ۱۱۳) باب صفة من تجوز الصلاة معه والصلاة علیہ ۱۲ م

۱۳ اس روایت کے بارے میں وہ لکھتے ہیں « رواہ الخلیل بإسناد » الخ (ج ۲ ص ۲۵۷) مسألة : قال : ولا یصل الإمام علی الغال ولا من قتل نفسه۔ سنن دارقطنی میں یہاں اس قسم کی مستند روایات آئی ہیں لیکن وہ سب کی سب ضعیف ہیں، امام دارقطنیؒ فرماتے ہیں : « لیس فیہا شیء یشتب » دارقطنی (ج ۲ ص ۲۵۷ تا ۲۵۸) نیز دیکھئے نصب الیہ (ج ۲ ص ۲۵۷ تا ۲۵۸) کتاب الصلاة ، باب الإمامة ۱۲ مرتب

۱۴ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۲۵۷) کتاب البیائر ، فی الرجل یقتل نفسه والنساء من الزنا و اهل یصلی علیہم ۹ م

۱۵ (ج ۳ ص ۲۵۷ ، رقم ۱۱۳) باب الصلاة علی ولد الزنا والمرحوم ۱۲ م

۱۶ یہ جواب علامہ نوویؒ کے کلام سے ماخوذ ہے، دیکھئے شرح نوویؒ علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۵۷) قبیل کتاب البیائر ۱۲ م

کی تائید سنن نسائی کی روایت سے ہوتی ہے جس میں حضرت جابر بن سمرہ کے حدیث باب دالے واقعہ میں یہ الفاظ آئے ہیں « فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أتانا أنا فلا أصلى عليه »۔

بہر حال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ میں مناسب ہے کہ قائل نفس کی نماز جنازہ میں کوئی مقتدا شخصیت شریک نہ ہوتا کہ ایک درجہ میں اس قبیح فعل پر زجر ہو سکے، کما فی المسک الذکرت۔ واللہ اعلم

(شرح باب من قرئ به عفا الله عنه)

باب ما جاء في المديون

« سمعت عبد الله بن أبي قتادة يحدث عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى

بوجبل ليصلى عليه، فقال النبي صلى الله عليه وسلم صلوا على صاحبكم فإن عليه ديناً »

جس کے ذمہ قرضہ ہو یا اور وہ مال چھوڑے بغیر فوت ہو جائے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم شروع دور میں اس کی

نماز نہ پڑھا کرتے تھے البتہ دوسروں سے پڑھوا دیا کرتے تھے لیکن بعد میں اپنے مدیون کی نماز

جنازہ بھی پڑھانی شروع کر دی تھی جیسا کہ اس باب کی اگلی روایت میں آ رہے ہے « فلما فتح الله عليه

الفتوح قام، فقال: أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فمن توفي من المسلمين فأتوا

دينًا، على حضارة الخ »

كفالت عن الميت | قال أبو قتادة: هوعلى، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

بالوفاء؟ قال: يا لوفاء، فصلى عليه. اس حدیث سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہ اور حضرات

صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ میت کی جانب سے کفالت درست ہے خواہ اس نے اتنا مال چھوڑا

ہو جس سے اس کا دین ادا کیا جاسکے یا نہ چھوڑا ہو۔

سنن نسائی (۵/۲۹۱) ترك الصلاة على من قتل نفسه ۲۱۲

سنن ترمذی تقریر حکیم الامت حضرت تھانوی علی سنن الترمذی (مخطوطہ - ۵/۲۹۱) ۱۲ مر

شرح باب از مرتب ۱۲

سنن الحدیث لعمیر بن محمد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی - قاله الشيخ محمد فواد عبد الباقي

سنن ترمذی (۳/۳۵) رقم ۱۰۶۹ (۱۲) مر

جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر میت نے اتنا مال نہ چھوڑا ہو جس سے اس کا قرضہ ادا کیا جاسکے تو میت کی جانب سے کفالت درست نہیں الا یہ کہ میت کی حیات ہی میں کوئی آدمی اس کی جانب سے کفیل بن گیا ہو، اس لئے کہ کفالت نام ہے «صتم ذمۃ اِلی ذمۃ فی المطالبۃ مطلقاً» کا، اور میت کے مرنے کے بعد اس سے مطالبہ ساقط ہو گیا، لہذا «صتم ذمۃ اِلی ذمۃ» ممکن نہ رہا کہ کفالت عن المیت درست ہو سکے البتہ اگر زندگی ہی میں کفیل بن گیا ہو تو «صتم ذمۃ اِلی ذمۃ» کا تحقق ہو گیا، پھر اصل کے مرنے کے بعد مطالبہ کے لحاظ سے اصل کا ذمہ تو ساقط ہو گیا لیکن کفیل کا ذمہ باقی رہ گیا لہذا وہ کفالت معتبر ہے گی۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے، اس میں ابو قتادہؓ کا قول «هو علی» کفالت کیلئے نہیں بلکہ وعدہ ہے جس کا قرینہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ کلمہ ہے «بالوفاء؟» نیز یہ بھی ممکن ہے کہ ابو قتادہؓ وہ اس میت کے اس کی حیات ہی میں کفیل بن چکے ہوں اور اس وقت «هو علی» کہہ کر اس کفالت سابقہ کا اخبار مقصور ہو نہ کہ انشاء کفالت۔

۱۔ مذکورہ بالا تفصیل المجموع شرح المہذب (ج ۱ ص ۱۳۵، کتاب العنان) المغنی (ج ۲ ص ۵۹۳، العنان) بدائع الصنائع (ج ۶ ص ۶) کتاب الکفار، فصل وأما شرائط الكفالة) سے اخذ ہے ۳ مرتب
 ۲۔ الفقہ الاسلامی وأدلته (ج ۵ ص ۱۱۲)
 ۳۔ دیکھیے الفقہ الاسلامی وأدلته (ج ۵ ص ۱۱۲، البحث الثانی فی شروط الكفالة)۔

وفی البدائع (ج ۶ ص ۶) فصل وأما شرائط الكفالة) وجر قول ابی حنیفہ أن الدین عبادة من الفعل والمیت عاجز عن الفعل، فكانت هذه كفالة بدين ساقط، فلا تصح، كما كهل علی انسان بدين ولادین علیہ، وإذامات ملیاً فهو قاضیاً، وكذا إذامات عن كفیل، لأنه قائم مقامه فی قضاء دینہ ۱۲ مرتب

۴۔ اس لئے کہ اگر یہ کفالت چوتی تو «بالوفاء» کہہ کر استفسار کی حاجت نہ تھی بلکہ ابو قتادہؓ کا «هو علی» کہنا کافی تھا اس لئے کہ لفظ «علی» الزام کے لئے کافی تھا، یہ اس کا قرینہ ہے کہ ابو قتادہؓ کے قول کو وعدہ سمجھا گیا جس میں قضاء الزام نہیں ہوتا اس لئے «بالوفاء» کہہ کر وعدے میں پشتگی طلب کی گئی، اگرچہ قضاء الزام اس تاکید کے بعد بھی نہ ہوگا۔ دیکھیے المکوب الدرعی (ج ۲ ص ۲۴) اور المسک الذکی (ج ۱ ص ۲۴، مخطوط) ۱۲ مرتب

۵۔ بذل المجموع (ج ۱۲ ص ۳) کتاب البیوم، قبیل باب فی العطل ۱۲ م

یہ سنسنی اور اپن ماجہ کی ایک روایت میں " فقال أبو قتادة : أنا أتكفل به " کے الفاظ آئے ہیں۔ ان کو نہ وعدہ پر محمول کیا جاسکتا ہے اور نہ اخبار عن الکفالة السابغہ پر کہ انی اعلار السنن۔

لہذا اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ ہماری بحث کفالت عن المیت قضاہ کے بارے میں ہے نہ کہ دیانہ کے بارے میں اور کفالت عن المیت قضاہ کا اس روایت سے ثبوت نہیں ہو سکتا، اس کا ثبوت تو تب ہوتا جب کفالت کے انکار کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر دین کی ادائیگی لازم قرار دیدی ہوتی حالانکہ روایت میں اس کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

اسی باب میں حضرت ابو ہریرہ کی اگلی روایت کو بھی چھوڑنے کی جانب ذیل کے طور پر پیش کیا جاتا ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے " فمن توفى من المسلمين فترك ديناً، على قضاءه "۔ اس روایت کے جواب میں بھی یوں کہا جاسکتا ہے کہ یہ وعدہ پر محمول ہے اور اس میں کفالت مقصود نہیں بلکہ اس کا وعدہ کیا جا رہا ہے کہ ایسے آدمی کا قرضہ بیت المال سے ادا کر دیا جائے گا۔

والله أعلم وعلما أتم وأحکم۔

(شرح بابا زمرتوبہ عفا اللہ عنہ)

باب ماجاء في رفع اليدين على الجنابة

عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب على جنازة فرجع يديه

لہ سنن نسائی (۲/۲۵۷) کتاب البیوع، الکفالة بالدين سنن ابی ہریرہ (مستطاباً) ابواب الحدیث، باب الجنابة ۱۳۷
 ۱۳۷ (ج ۱۳ ص ۲۵۷)۔، باب الکفالة عن المیت ۱۳۷

۱۳۷ یہ جواب کسی قدر وضاحت کے ساتھ العرف الشذی مع جامع الترمذی (۱/۱۷۱ ص ۱۷۱) سے ماخوذ ہے نیز
 دیکھیے اعلام السنن (ج ۱۳ ص ۲۵۷) ۱۳۷ مرتب

۱۳۷ کما فی المجموع (ج ۱۳ ص ۱۳۷) کتاب الضمان ۲۱۲

۱۳۷ اس مسئلے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھیے اعلام السنن (ج ۱۳ ص ۲۵۷ تا ۲۵۸) باب الکفالة عن المیت ۱۳۷
 ۱۳۷ الحدیث لہم یخرجہ من اصحاب الکتب الستہ سوی الترمذی۔ قال الشیخ محمد قواد عبد الباقی۔

سنن ترمذی (۲/۲۵۷)، رقم ۲۵۷ (۱۳۷) ۱۳۷

فی اول تکبیرة و وضع الیمنى علی الیسرى « نمازِ جنازہ کی پہلی تکبیر کے موقع پر ہاتھ اٹھائے جائیں گے اس پر تمام اہل علم کا اتفاق ہے البتہ بقیہ تکبیرات کے بارے میں اختلاف ہے، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، امام اوزاعیؒ اور حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ ہر تکبیر کے موقع پر ہاتھ اٹھائے جائیں گے۔

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک بقیہ تکبیروں میں ہاتھ نہیں اٹھائے جائیں گے لہٰذا کلی تکبیرة مقام رکعة ولا ترفع الایدی فی جمیع الركعات۔

مختصر اہل یوں کہا جاسکتا ہے کہ جو حضرات عام نمازوں میں عند الروع رفع یدین کے قائل ہیں وہ نمازِ جنازہ کی ہر تکبیر میں بھی رفع یدین کے قائل ہیں اور جو حضرات عام نمازوں میں عند الروع رفع یدین کے قائل نہیں وہ نمازِ جنازہ میں بھی بقیہ تکبیرات میں رفع یدین کے قائل نہیں۔

حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث باب ہارمی دلیل ہے کہ اس میں تصریح ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف پہلی تکبیر میں رفع یدین فرمایا۔

لیکن اس روایت میں یحییٰ بن علیؒ اسلمی اور ابو فروہ زید بن سنان دو راوی ضعیف ہیں، لیکن علامہ عثمانیؒ نے ثابت کیا ہے کہ یہ حدیث درجہ حسن سے کم نہیں۔

۱۔ مذہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۲ ص ۱۹۹) مسألة : قال : ویرفع یدیه فی کل تکبیرة۔
المجموع (ج ۵ ص ۲۳۵) فرفع فی دفع الایدی فی تکبیرات الجنائزہ۔

۲۔ کما ینہر من بدایة المجتہد (ج ۱ ص ۲۳۵) الفصل الاول فی صفة صلاة الجنائزہ ۱۲ ہ
۳۔ یحییٰ بن علی کے لئے دیکھئے تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۱۱۱، رقم ۲۱۵)۔

یوحیٰ ستارہ عثمانیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں: «وکن روی عنہ الاجلة الاصلام والخرج لہ ابن حبان فی صحیحہ حدیثا واحدا، فهو من یکتب حدیثہ ولا ماں بہ» اعلام السنن (ج ۸ ص ۱۱۱) باب کیفیة صلاة الجنائزہ۔

ابو فروہ زید بن سنان کے لئے دیکھئے تقریب (ج ۲ ص ۱۱۱، رقم ۲۱۵)

لیکن یہ بھی ایک مختلف راوی ہیں، مروا ہی صحیح معاویہ ان کو بھی مثبت قرار دیتے ہیں اور ابو حاتم فرماتے ہیں:

«محمد الصدق ینکت حدیثہ ولا یحجم بہ» اور امام بخاریؒ فرماتے ہیں «مقارب الحدیث» تیزان سے شجر بنے

بھی روایت کی ہے وهو لا یروی إلا عن ثمة عندہ۔ اعلام السنن (ج ۸ ص ۱۱۱) ۱۲ مرتب

۴۔ دیکھئے اعلام السنن (ج ۸ ص ۱۱۱ و ۱۱۲) ۱۲

اس روایت کی تائید حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہوتی ہے » أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه على الجنازة في أوّل تكبيرة ثم لا يعود »
لیکن اس میں بھی » فضل بن السکن « مجہول ہے ۔

شواہد وغیرہ کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے » أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا صلى على الجنازة رفع يديه في كل تكبيرة وإذا انصرف سلم « أخرجه الدارقطني في علته » لیکن اس روایت کو مرفوع قرار دینا درست نہیں ۔ دراصل اس باب میں کوئی صحیح حدیث مرفوع فریقین میں سے کسی کے پاس نہیں اور اختلاف بھی افضلیت میں ہے نہ کجوازمیں ، کذا قال الشيخ الأئور رحمہ اللہ تعالیٰ ۔ والله أعلم ۔

شرح افضل الله وكرمه شرح أبواب الجنائز وبيد إن شاء الله تعالى

شرح أسباب النكاح .

وقد وقع الفراغ منه بيوم الأحد في الحادي والعشرين من

شهر رمضان المبارك سنة الموافق الثامن من مايو سنة

۱۳۰۵ھ سنہ دارقطنی ۱۳۰۵ھ) کتاب الجنائز ، باب وضع اليدين على العسرى و رفع الأيدي عند التكبير . اس روایت پر امام دارقطنی نے سکوت کیا ہے ۱۳

۱۳۰۵ھ حافظ زبیرؒ نے لکھے ہیں » أصل العتيل في كتابه بالفضل بن السکن و قال : إنه مجهول . انتهى « پھر فرمایا ہیں » ولما أجد في ضعفاء ابن حبان « نصب الراية (ج ۳ صفحہ ۲۸) « أحاديث رفع اليدين في التكبيرة الأولى ۱۳ صفحہ چنانچہ خود امام دارقطنی اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں » هكذا رفعه عمر بن شہبہ و خلفه جماعة ، و فروه عن يزيد بن هارون موقوفاً ، وهو الصواب « کذا في نصب الراية (ج ۲ صفحہ ۲۸) ابی حضرت ابن عمرؓ کی اس روایت کو موقوف مانا جائیگا تو اس روایت کے حمارض ان کی دوسری موقوف روایت بھی موجود ہے جو حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہے ۔ علامہ ابن قفل کرتے ہیں » وفي المبسوط : أن ابن عمر و علياً رضي الله تعالى عنهما قالوا : لا ترفع اليدين في الأعمد تكبيرة الإحرام ، و كذا ابن حزم من ابن مسعود وابن عمر ثم قال ، لم يأت بالرفع فيما عدا الأولى نظر لإجماع « عمدة القاری (ج ۱ صفحہ ۸) باب سنة الصلاة على الجنازة . كنه العرف الشذی مع جامع الترمذی (ج ۱ صفحہ ۸)

السنة حنفية کی دلیل کے طور پر حضرت ابن عباسؓ کی ایک روایت پیش کی جا سکتی ہے جو صحیح طریقہ میں مرفوعاً اور ضعف الجمالیہ میں مرفوعاً مرفوع ہے » ترفع الأيدي في سبعة مواطن ، افتتاح الصلاة ، استقبال البيت ، الصلوة والمروءة ، والموقوفين ، وعند الحجوع « (لفظ للطبرانی) ویکھے مجمع الزوائد (ج ۲ صفحہ ۸) باب رفع اليدين في الصلاة . اور مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ صفحہ ۳۳۳) میں کان پر رفع یدینہ فی اول تکبیرہ ثم لا يعود ۔ اس روایت میں ہاتھ اٹھانے کے جن سات مقامات کا ذکر ہے ان میں نماز جنازہ کی بقریہ کبیرت مشاغل نہیں ۔

اس روایت سے متعلق کلام درس ترمذی (ج ۲ صفحہ ۳۵) باب رفع اليدين عند الركوع کے تحت گذر چکا ہے ۔ نیز دیکھئے نصب الراية (ج ۱ صفحہ ۳۳)

۱۳۰۵ھ ملا رشید کانپور سے لکھتے ہیں ، والحاصل أنه لم يثبت في غير التكبيرة الأولى مشي يصلح للإحتجاج به عن النبي صلى الله عليه وسلم وأفعال الصحابة وأئمة الهدى لاجتماعها ، فبينما إن يصح على الركن عند تكبيرة الإحرام لأنه لعشر مرفوع وغيرها إلا عند الانتقال من ركن إلى ركن في مسأله الصلوات ولا انتقال في مسأله الجنازة « مثل الأوطار (ج ۳ صفحہ ۲) باب القراءة والصلوة على رسول الله صلى الله عليه وسلم « مرتب علیہ

أَبْوَابُ النِّكَاحِ

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

نکاح کے لفظی معنی «دو ملی» کے بھی ہیں اور «عقد» کے بھی، پھر بعض نے پہلے معنی کو حقیقت اور دوسرے کو مجاز قرار دیا ہے، کہا ہو مذہب الحنفیہ اور بعض نے اس کے برعکس کہا ہے، یعنی عقد کے معنی میں حقیقت اور دو ملی کے معنی میں مجاز، اور بعض نے اس کو مشترک قرار دیا ہے۔ علامہ سہارنپوری ابوالحسن ابن الفارسی کا قول نقل کرتے ہیں کہ قرآن کریم میں جہاں بھی یہ لفظ آیا ہے وہ عقد اور تزویج ہی کے معنی میں آیا ہے سوائے اس ایک آیت کے: «وَابْتَكَوْا لِيَسْلُبُوْا مِنْكُمْ اِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ» کہ یہاں نکاح سے «علم» یعنی بلوغ مراد ہے۔

عن أبي أيوب قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أربع من سنن المرسلين، «یہاں مرسلین سے اکثر مراد ہیں چنانچہ ان خصال میں سے بعض خصال بعض انبیاء علیہم السلام میں موجود نہ تھے، چنانچہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور حضرت یحییٰ علیہ السلام سے نکاح

یہ اس لفظ سے متعلق تشریح کے لئے دیکھئے ۱۳ العروس تجنیق مستبلام صحابرون (ج ۳، ص ۱۹۵)۔ الجواز ان (ج ۳ ص ۱۰۵)۔ بذل الجہود (ج ۱ ص ۱۰۵)۔

اور اصطلاح میں «عقد یفید ملک المتعة قصداً» کو کہا جاتا ہے۔ کما فی تنویر الألباریح الدر المنجرات درة المحتار (ج ۲ ص ۲۵۵-۲۶۰) ۱۳ مرتب
 ۱۴ سورة النساء، آیت ۷۰ پ ۱۲۰
 ۱۵ بذل الجہود (ج ۱ ص ۱۰۵)۔

وفی الفقه الإسلامی وأدلتہ «(ج ۳، ص ۱۳۰)» وقد قال الزمخشری۔ وهو من علماء الحنفیة۔ لیس فی الكتاب لفظ النکاح بمعنی الوطء إلا قوله تعالی: «حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ» ۱۴
 کہہ لم یفرجه أحد من أصحاب الکتب الستة سردی الترمذی۔ قاله الشيخ محمد فواد عبد الباق۔ سنن ترمذی (ج ۳ ص ۱۳۰، مرقم ۱۳۵)۔ ۱۴

”الحیاء“ علامہ توربشتی فرماتے ہیں کہ اس روایت میں لفظ ”الحیاء“ کی جگہ ”التحان“ بھی منقول ہے بلکہ ایک قول ”الحیاء“ کی جگہ ”الحیاء“ کا بھی ہے، شریح کی دو روایتیں تو درست ہیں لیکن ”التحان“ کی روایت میں تعحیف ہے اس لئے کہ مردوں کے لئے ہاتھ پاؤں میں ہندی لگانا عورتوں کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے ناجائز ہے، اس لئے اس کے سنت میں نہیں ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، لہذا تنگ سر میں ہندی لگانے کا تعلق ہے وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تو سنت ہے لیکن دوسرے انبیاء کرام سے ثابت نہیں، اس لئے اس کو بھی سنت میں نہیں شمار کرنا درست نہیں۔

نکاح کی شرعی حیثیت

”وَالنِّكَاحُ“ امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح عبادت نہیں، گویا دوسرے عقود مالیہ کی طرح ایک معاملہ ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک وہ عقد مالی ہونے کے ساتھ عبادت بھی ہے۔ حنفیہ کی بات کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ نکاح میں ”خطبہ“ اور ”ولیمہ“ منون ہیں، نکاح شاہدین کے بغیر درست نہیں ہوتا، اس کا فسخ ناپسندیدہ ہے، اس کے بعد قدرت واجب ہوتی ہے، تین طلاقوں کے بعد بغیر حلالہ کے تجدید نکاح کی اجازت نہیں ہوتی، یہ خصوصیات کسی اور معاملہ میں نہیں پائی جاتیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نکاح دوسرے معاملات کی طرح محض ایک معاملہ نہیں بلکہ یہ عبادت بھی ہے۔

اس پر اتفاق ہے کہ نلبہ شہوت کی صورت میں نکاح ضروری ہے چنانچہ ایسا شخص مہر اور نفقہ پر قدرت رکھنے اور حقوق زوجیت ادا کرنے پر قادر ہونے کے باوجود اگر نکاح نہ کریگا تو گنہگار ہوگا۔

۱۔ دیکھئے مرقاة المفاتیح (ج ۲ ص ۲۵) باب السواک، الفصل الثانی۔ جہاں تک حضرت یحییٰ علیہ السلام کا تعلق ہے ان کی صفت تو خود قرآن کریم نے ”حصور“ بیان کی ہے، جس کا مطلب محققین کے نزدیک ”المدی لا یأتی النساء لاللعجز بل للعتق والزمہد“ ہے کما فی التفسیر الکبیر (ج ۸ ص ۸۱) ۱۲ مرتب

۲۔ مرقاة (ج ۲ ص ۱۲) باب السواک ۱۲

۳۔ فتح الباری (ج ۱ ص ۱۵) باب الترغیب فی النکاح۔ عمدۃ القاری (ج ۲ ص ۲۰۵) باب الترغیب فی النکاح ۱۲

۴۔ بدایع الصنائع فی ترتیب الشرائع (ج ۲ ص ۲۲۵) کتاب النکاح ۱۲

لیکن اگر حالتِ توقان نہ ہو تو نکاح کی شرعی حیثیت کے بارے میں اختلاف ہے :
 ظاہر یہ ہے کہ نزدیک نکاح اس صورت میں بھی فرض میں ہے، بشرطیکہ وہ حقوقِ زوجیت
 کے ادا کرنے پر قادر ہو۔ ان حضرات کا استدلال اُن آیات و امادیت سے ہے جن میں نکاح کیلئے
 امر کا مبیغہ استعمال کیا گیا ہے، جیسے: «فَاذْكُرُوا مَا مَلَابَبِكُمْ مِنَ النِّسَاءِ» اور «وَأَذْكُرُوا
 الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالضَّالِّجِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ» اس طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد
 ہے: «تَزَوُّجُوا فَإِنِّي مَكَاتِرٌ بِكُمْ الْأَمَمُ»۔

لیکن چہرے کے نزدیک ایسی صورت میں نکاح فرض نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم کے عہد مبارک میں متعدد صحابہ کرام نے نکاح کو چھوڑ رکھا تھا پھر بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے ان پر کوئی تکلیف نہیں فرمائی، اگر نکاح فرض ہوتا تو آپ انہیں نکاح کا ضرور حکم دیتے اور ترک چھوڑ بھی
 ضرور آتے۔

سہ سورة النساء آیت ۴۰ - ۱۲ م

سہ سورة النور آیت ۳۰ - ۲۳ م

سہ دعاء الطبرانی فی الأوسط عن سهل بن حنیف، وفيه موسى بن عبيدة وهو ضعيف - مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۵۱)
 باب الحث على النكاح وما جاء في ذلك ۱۲ مرتب

سہ کما فی التفسیر الکبیر (ج ۲۳ ص ۲۵۱) تحت قوله تعالى: «وَأَذْكُرُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالْحَمْدُ»

لیکن اس پر نکاح بن بشر بن عیسیٰ کے واقعات اعتراض ہو سکتے ہیں، ذکر ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے
 ان سے پوچھا: «أَهْتِ زَوْجَةً؟» قال: لا، قال: «وَلَا جَارِيَةً؟» قال: لا، قال: «وَأَنْتَ صَاحِبُ مَرْسَرٍ؟» قال: نعم
 وَالْحَمْدُ لِلَّهِ، قال: فَأَنْتَ إِذَا مِنْ إِخْرَانِ الشَّيْطَانِ، إِمَّا أَنْ تَكُونَ مِنْ رَهْبَانَ التَّمَارِيِّ فَأَنْتَ مِنْهُمْ، وَإِمَّا
 أَنْ تَكُونَ مَثَافِصَمَ كَمَا نَسَمَ فَإِنَّ مِنْ سَنَنَانِ النَّكَاحِ، شَرَّارَ كَرْمِزًا بَكْرًا وَأَرَاذِلَ أَعْوَانِكُمْ عَزَابَكُمُ»۔ رواه
 ابویعقوب الطبرانی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ واقعہ الفاظ کے فقیرانہ تفسیر فرقی کے ساتھ سننا اور سننے میں بھی آسانی ہے؛ لیکن اس کے بارے میں ملکہ
 ترمذی فرماتے ہیں: «وفيه راجع لم يصح معهما بل يكسرهما بل اور طبرانی کی مذکورہ روایت کا تعلق ہے اس کے بارے میں مندر
 ترمذی فرماتے ہیں: «وفيه أبو معاوية بن يحيى الصدفي، وهو ضعيف» دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۵۱) باب
 الحث على النكاح وما جاء في ذلك -

پھر اس واقعہ کو درست ماننے کی قدر پر یہ کیا حق ہے اس کے بارے میں شیخ ابن حاتم فرماتے ہیں: «وَأَمَّا
 حديث مكات فإني سألت بعضي من فقهاء نيجوز كون سبب الوجوب فخلق في حقه فتح القدير (ج ۳ ص ۳۰) مناسب النكاح ۱۲
 مرتب معني منه

پھر جمہور میں سے امام شافعی کے نزدیک نکاح محض مباح ہے اور نفل عبادت کے لئے خود کو خارج کر لینا اشتغال بالنکاح کے مقابل میں افضل ہے۔

ان کا استدلال آیت قرآنی "وَتَبْتَئِلُ لِلَّهِ تَبْتِيلاً" سے ہے کہ تبتل کے معنی = انتفاع من النساء = اور ترک نکاح کے ہے۔ نیز آیت قرآنی "سَيَذَرُكَ حَصْرًا" سے بھی استدلال ہے کہ قرآن کریم نے حضرت کی علیات سلام کی مقصدت ذکر کرتے ہوئے ان کی صفت "حصور" بیان کی ہے جس کے معنی ہیں "الذی لا یأفل النساء" اگر نکاح افضل ہوتا تو حصور کو بطور صفت مدح ذکر نہ کیا جاتا احسان کی اس مسئلہ میں تین روایات ہیں، ایک استحباب کی، دوسری مستیث کی اور تیسری وجوب کی۔

۱۔ سورۃ المزمل آیت ۵۵ طبع - ۱۲ م

۲۔ کافی النہایہ (۱۵ مسئلہ) ۱۲ م

۳۔ سورۃ آل عمران آیت ۷۷ طبع - ۱۲ م

۴۔ امام شافعی کا ایک استدلال قرآن کریم کے ارشاد "وَتَبْتَئِلُ لِلَّهِ تَبْتِيلاً" سے ہے کہ تبتل کے معنی = انتفاع من النساء = اور ترک نکاح کے ہے۔

۵۔ سورۃ آل عمران آیت ۷۷ طبع سے بھی ہے، اس آیت میں صحت النساء والبنین کو بطور مقصدت بیان کیا گیا ہے جس سے نکاح کا افضل نہ ہوتا معلوم ہوتا ہے، نیز امام شافعی کا استدلال اس سے بھی ہے کہ نکاح بیع کی طرح ایک مقصد مباح ہے جس طرح بیع کے مقابل میں العبادۃ افضل ہے اس طرح نکاح کے مقابل میں بھی اشتغال بالنکاحات ان قدر افضل ہوگا کہ فی الغنی (۶۵ مسئلہ) فصل ۱ والناس فی النکاح علی ثلاثۃ ضرب -

جہاں تک آیت سے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت کے اندر اور بنین کی فطری محبت کا ذکر ہے جو اگر مرد و عورت کے اندر ہو تو مذموم نہیں۔ جہاں تک نکاح کو بیع کی طرح مقصد مباح قرار دینے کا تعلق ہے سو اس کے بارے میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ نکاح محض ایک مصلحت نہیں بلکہ مبادیہ ہے، لہذا بیع پر اس کو قیاس کرنا درست نہیں۔ واضح العلم ۱۲ مرتبہ۔
۶۔ کہ فی فتح القدر (۳۵ مسئلہ) شیخ ابن حاتم نے یہاں واجب کیا تھا کہ گویا "کی اور صحت کے ساتھ" مؤکدہ کی قریب ذکر کی ہے اور صحت مؤکدہ ہی کے قول کو اصح قرار دیا ہے۔ نیز وہ فرماتے ہیں کہ صحت حضرت علی علیہ السلام صحت کما ہے اور صحت کا قول ذکر نہیں کیا گیا کی بھی احتجاجاً ہے صحت مراد ہے "و کثیراً ما یباحل فی طلاق المسکت علی المسکتہ"۔

۷۔ علامہ کاسانی نے حنفیہ کا مسلک نقل کرتے ہوئے ان کے درج ذیل اقوال نقل کئے ہیں :

① مذہب و مستحب، و لای ذہب لکوی -

② جہاد اور نماز جوازہ کی طرح فرض گنایا، و إذا قام ببعض سقط عن البقیہ -

③ واجب علی الکفایہ، اسلام کے جواب کی طرح -

④ واجب علی العین، لیکن عملاً ذکر اعتقاداً، نماز و قراۃ و صدقۃ العطر اور قولی کی طرح -

درائع الصنائع (۲۵ ص ۱۱۱) (۱) اوائلی کتاب النکاح

اصل تحریر میں نکاح کی شرعی حیثیت سے متعلق مذاہب کی تفصیل بھی "درائع" سے آؤزیم ۱۲ مرتبہ منہ

ہیں، اگرچہ بعد میں " نکاح " کے معنی میں بھی یہ لفظ استعمال ہونے لگا۔

④ سنن ابن ماجہ میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، فرماتی ہیں: " قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: النكاح من سنتي، فمن لم يعمل بسنتي فليس مني، وتزوجوا فإني مكاره بكم الأئمة، ومن كان ذا طول فليتكلموا "۔

⑤ اٹھے باب (۱۰ فی النہی عن التبتل) میں حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے مروی ہے، فرماتے ہیں: " رآ رسول الله صلى الله عليه وسلم على عثمان بن مظعون التبتل، ولو أذن له لأختصينا "۔

⑥ سنن ابی داؤد میں حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع روایت ہے: " لا ضرورة في الإسلام " یعنی ترکہ نکاح اسلام میں نہیں۔

جہانک " وَ تَعْتَلِ إِلَيْهِ تَبْتِيلاً " سے استدلال کا تعلق ہے سواس سے مراد رہبانیت نہیں بلکہ رُہبہ، جس کا حال ہے کہ دل میں اللہ کی محبت غالب ہو اور علاقہ دنیاوی اس میں رکاوٹ نہ بن سکیں، اگر اس میں ترکہ نکاح کا حکم ہوتا تو اس کے پہلے مخاطب تو خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی تھے، جس کا تقاضا یہ تھا کہ آپؐ کبھی نکاح نہ فرماتے، حالانکہ آپؐ نے متعدد نکاح کئے جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس آیت سے ترکہ نکاح مراد نہیں، خود باری تعالیٰ کے ایک دوسرے فرماں سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے: " وَ هَبْ أَيْدِيَهُ إِذْ ابْتَدَىٰ خُطْبَاهَا مَا كُتِبَ عَلَيْهَا وَعِلْمٌ "۔

۱۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۰۷) کتاب النکاح، باب استجاب النکاح لمن ماتت نفس إليه الخ ۱۲ مرتب
۲۔ سنن ابن ماجہ (ص ۱۱۱) باب اجاء فی فضل النکاح - اس روایت میں اگرچہ صحیح بن عمرو بن الدین صلی اللہ علیہ وسلم نے جو صعبین
ہیں، کہانی الترتیب (ج ۲ ص ۱۱۱) رقم ۱۱۱۱، لیکن صحیحین میں اس کا ثبوت موجود ہے، چنانچہ حضرت انس ہی کلمہ کی
ایک طویل روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مروی ہے: " أما والله إني لأخشعكم لله وأتقاكم له،
فكني أمرهم وأظروهم وأصلوني وأرقدوا وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني " اللفظ البخاری
(ج ۲ ص ۱۱۱ و ۱۱۲، الترغيب في النكاح) نیز دیکھیے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۱۱) باب استجاب النکاح لمن ماتت
نفسه إليه الخ ۱۲ مرتب مفروض۔

۳۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۱۱) کتاب المناسک، باب لاضرورة في الإسلام ۱۲ م

۴۔ سورة حميد آيت ۱۱۱ - ص ۱۲ م

اور "سَيِّدًا وَحَصُورًا" سے استدلال کا جواب یہ ہے کہ حضرت محمدؐ کی علیاتِ سلام کی شریعت میں اگر ترکِ نکاح افضل ہو تو وہ مستدرجہ بالا دلائل کی روشنی میں شریعتِ محمدیہ کے لئے حجت نہیں۔
واللہ اعلم

باب ملجاء فیمن تزنون دینہ فزوجوہ

عن ابی سعید خدری قال : قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : إذا خطب إلیکم من تزنون دینہ وخلقہ فزوجوہ . اس سے امام مالکؒ نے استدلال کیا ہے کہ "کفارت" صرف "دین" میں معتبر ہے، "حرف" اور "نسب" میں نہیں۔
جبکہ جہور کے نزدیک "حرف" اور "نسب" میں بھی معتبر ہے۔ ان کے نزدیک اسی حدیث میں "وخلقہ" کے الفاظ حرف اور نسب کی "کفارت" پر دال ہیں، اس لئے کہ نسب اور حرف کا انسان کے اخلاق پر بہت اثر پڑتا ہے۔

پھر کفارتِ اسلام کے اصول مساوات کے منافی نہیں، کیونکہ اس کا مقصد کسی کو کسی پر فضیلت دینا نہیں، فضیلت کا معیار تو محض تقویٰ ہے بلکہ "کفارت" کا مقصد رشتہ نکاح میں پائیداری اور خوشگوااری پیدا کرنا ہے جو عادتاً اس کے بغیر نہیں ہوتی۔

۱۰۰ الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننه (ص ۱۲) باب الأکفاد ۱۲ م

۱۰۱ ویکھی "الغنی" (ج ۶ ص ۸۹) مسألة : قال : وانکف والدین والمنصب۔

کفارت کے بارے میں ائمہ اربعہ کے مذاہب کا خلاصہ اس طرح ہے :

« فہم متفقون علی الکفارة فی الدین، واتفق غیر المالکیۃ علی الکفارة فی الحرۃ والنسب والحرفۃ، واتفق المالکیۃ والشافعیۃ علی خصلۃ السلامۃ من العیوب المثبتۃ للخیار، واتفق الحنفیۃ فی ظاہر الروایۃ والخنا بلۃ تلخص المال، والفرق الحنفیۃ بخصلة اسلام الأصول « کذا فی "الفتہ الإسلامی وأدلته" (ج، ص ۲۳۲) المبحث الخامس ما تكون فیہ الکفارة ۱۲ مرتب

باب ماجاء في النظر إلى المخطوبة

عن الثقفيرة بن شعبة أنه خطب امرأه، فقال النبي صلى الله عليه وسلم :
 ۱ نظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما « بعض حضرات کے نزدیک ظالم کے لئے مخطوبہ
 کو دیکھنا جائز نہیں اور نکاح سے قبل اس میں اور اجنبیہ میں کوئی فرق نہیں ہے، امام مالکؒ سے بھی ایک
 روایت یہی ہے جبکہ ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ مخطوبہ کو دیکھنا اس کی اجازت کے ساتھ جائز ہے
 جبکہ جمہور یعنی امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، امام اوزاعیؒ اور
 سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ مخطوبہ کو دیکھنا مطلقاً جائز ہے، اس کی اجازت کے ساتھ بھی اور
 بغیر اجازت کے بھی، پھر مخطوبہ کو دیکھنے کا محض جواز ہی نہیں بلکہ استحباب بھی ہے۔ ۵۰

۱۰ الحدیث أخرجه النسائي في سننه (۲۵ ص) [إباحة النظر قبل التزويج - وابن ماجه في
 سننه (ص ۳۳۳) باب النظر إلى المرأة إذا أراد أن يتزوجها ۳
 ۱۱ یہ لفظ آدم، یاؤم، آدمًا باب ضرب سے بھی ہو سکتا ہے اور آدم، ایذاً مثلاً باب افعال سے بھی،
 یعنی الفت والفتاق پیدا کرنا۔ کن فی النہایة (۱۵ ص) ۱۲
 ۱۲ کما فشرح معانی الآثار (۲۵ ص) باب الرجل يريد تزوج المرأة هل يحل له النظر إليها
 ۱۳ ۹ ۱۲

۱۴ امام مالکؒ کے مسلک سے متعلق یہ دو روایتیں ہم نے متعلقہ تاریخی کی مرقاۃ سے لی ہیں، دیکھئے (۶ ص ۱۵۹)
 کتاب النکاح، باب النظر إلى المخطوبة وبيان العورات، الفصل الأول۔ لیکن علامہ نوویؒ نے امام مالکؒ کا مسلک
 بھی جمہور کے مطابق جواز بلا اذن کا نقل کیا ہے اور بلا اذن والی روایت کو انھوں نے ضعیف قرار دیا ہے، عدم
 جواز کی کوئی روایت انہوں نے امام مالکؒ سے متعلق ذکر نہیں کی، البتہ وہ کہتے ہیں: « لکن قال مالک، اگر وہ
 نظرہ فی غفلتھا مخالفة من وقوع نظره علی عورة » گویا امام مالکؒ کے نزدیک بلا اذن بھی نظر کا جواز ہے
 لیکن مخطوبہ کے علم میں لاکر۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (۵ ص ۱۵۹) باب مندوب من أراد نکاح امرأة إلى أن
 ينظر إلى وجهها الخ ۱۲ مرتب۔

۱۵ چنانچہ متعلقہ تاریخی لکھتے ہیں: « فإنه مندوب لأنه سبب تحصيل النكاح وهو سنة مؤكدة »
 مرقاۃ (۶ ص ۱۵۹) باب النظر إلى المخطوبة، الفصل الثاني۔ اصل تقریر میں مذکور ہے پھر امام مالکؒ مرقاۃ
 (۶ ص ۱۵۹) سے ماخوذ ہے۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حدیث باب جہور کے مسلک کی دلیل ہے، گویا اس حدیث میں "انظر لہما" کا صیغہ امر جہور کے نزدیک احتیاب پر محمول ہے، عدم وجوب کا قرینہ "مستدرک حاکم" میں محمد بن سلمہ کی روایت ہے جس میں وہ فرماتے ہیں: "سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: «إذا أنظر لہما فقل لہما منکم خطب لمرأة فلا بأس أن ينظر لہما» نیز ابو حمید فرماتے ہیں: "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إذا خطب أحدکم امرأة فلا جناح علیہ أن ينظر لہما إذا كان إنما ينظر لہما لخطبتہم وإن كانت لا تعلم"۔

پھر جہور کے نزدیک "نظر لمرأة الخطوبہ" کا جواز صرف "وجہ" اور "کفین" کی حد تک ہے، امام اوزاعی فرماتے ہیں: "یجتهد وینظر لمرأة ما یرید منها إلا العورة" جبکہ ابن زعم" کہتے ہیں کہ جسم کا ہر حصہ دیکھا جاسکتا ہے، وهو باطل بلا ریب"۔ واللہ اعلم

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

نیز علامہ نووی فرماتے ہیں: "قال أصحابنا: يستحب أن يكون نظره إلیہا قبل الخطبة، حتی إن کوہا ترکھا من غیر ایذاء، بخلاف ما إذا ترکھا بعد الخطبة"۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (۲/۴۵۴)۔

پھر نظر لمرأة الخطوبہ کا جواز عدم شہوت کے ساتھ مقید ہے یا شہوت کی صورت میں بھی جواز ہے؟ اس سے تعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ الفاری (ج ۲۰ مسئلہ ۱) باب النظر لمرأة قبل التزویج۔
الکوکب الدرری (ج ۲ مسئلہ ۲۱۳۵)۔ رد المحتار علی الدر المختار (ج ۵ مسئلہ ۲۳۳)۔ کتاب النظر والاباحۃ، فصل فی النظر والس ۱۲ مرتب عنہ
(حاشیہ صفحہ ۱۶)

۱۳ امام حاکم نے یہ روایت فضائل محمد بن سلیمان فارسی کے تحت (ج ۳ مسئلہ ۳) پر ذکر کی ہے۔ دیکھئے فہم الراہب علی ابن زعم (ج ۳ مسئلہ ۲۳) فصل فی الوطی والنظر والس۔ نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (مسئلہ) باب النظر لمرأة إذا امراد أن یتزوھا ۱۲ مرتب

۱۴ رواہ احمد والبخاری والطبرانی فی الأوسط والکبیر، ورجالی أحمد ورجال الصحیح۔ دیکھئے بحوالہ (ج ۳ مسئلہ) باب المنظر إلی من یرید تزویجھا ۱۲
۱۵ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۱ و ۲ مسئلہ) باب النظر لمرأة قبل التزویج۔ حافظ نے اس مقام پر امام احمد کے مسلک سے تعلق تین روایات ذکر کی ہیں: "الأولی کا جہور، والثانیۃ: ینظر لمرأة ما ینظر لمرأة، والثالثۃ: ینظر لہما متجوڑۃ"۔ ۱۲ مرتب

۱۶ علامہ نووی نے داؤد ظاہری کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے اور اس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں: "وہذا خطأ ظاہر صاحبہ لا یسئل السنۃ والإجماع"۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱۳ مسئلہ ۴) ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی اعلان الشکاح

عن الربیع بنت معوذ قالت: جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فدخل عليّ عذاة بُنيّ بنی، فجلس على فراشي كمجلسك مني.»

یہاں یہ اشہال ہوتا ہے کہ حضرت ربیعؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اجنبیہ اور غیر محرم تھیں پھر آپ ان کے قریب کیسے تشریف فرما ہوئے؟
اس کا ایک جواب تو یہ دیا جاتا ہے کہ حجاب النساء کا حکم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے نہیں تھا، لیکن یہ جواب اُس وقت درست ہو سکتا ہے جب حجاب کی تخصیص پر قرآن و سنت کی کوئی دلیل قائم ہو جائے۔

لہذا صحیح جواب یہ ہے کہ یا تو یہ نزولِ حجاب سے پہلے کا واقعہ ہے، اور اگر نزولِ حجاب کے بعد کا واقعہ ہو تب بھی یوں کہا جا سکتا ہے کہ «وجہ» اور «تقین» حکم حجاب سے مستثنیٰ ہیں لیکن فقہ

لہ الحدیث أخرجه البخاري في صحيحه (۲ ج ۲۵۷ ص ۹۷) باب من ابى الدق والشكاح والوليمة - وأبو داؤد في سننه (۲ ج ۲۵۷ ص ۱۸۱) كتاب الأدب، باب في الغناء ۲۱۳

لہ لیکن حافظ ابن حجر نے اسی جواب کو راجع قرار دیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: «والذي وضع لنا بالآفة العتية أن من خضعنا من النبي صلى الله عليه وسلم حوازل الغنوة بالأجنبية والنظر إليها، وهو لغير الصحيح من تقية أم حوام بنت ملحان في دخوله معها ونومه عذاه وتعليقها رأسه، ولم يكن بينهما محرمية ولا زوجية.» فتح الباري (۹ ج ۲ ص ۱۹۷) باب ضرب الدق في الشكاح والوليمة - وقد عرفت من تقريباً: بات بيان کے خصوصیت والے جواب کو راجع قرار دیا، دیکھئے عزائمہ (۲ ج ۲۰ ص ۱۳) باب ضرب الدق الخ۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ دعوائے ضرورت کے لئے مضبوط دلیل کی ضرورت ہے، اس لئے کہ جہاں تک ام حوام کے واقعہ کا تعلق ہے سو ان کے بارے میں راجح یہ ہے کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی محرم تھیں، چنانچہ علامہ نووی فرماتے ہیں: «اتفق العلماء على أنها كانت محرمة له سواها عليه وتم، واختلفوا في جنة ذلك، فقال ابن عبد البر وغيره، كانت إحدى خالاته من آل بيته» من الهنافة، وقال آخرون، بل كانت خالة لآبيه أو لجدّه، لأن عبد المطلب كانت أمّه من بني النجار» شرح نووی علی صحیح مسلم (۲ ج ۲۵ ص ۱۸۱) كتاب الإمارة، باب فضل الفزوف والبصر۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کے دو جواب تو اصل تقریر میں بھی آچکے ہیں، نیز علامہ کرمانی نے یہ امکان بھی بیان کیا ہے کہ «فجلس على فراشي كمجلسك مني» میں لفظ «تجيبك» «لام» کے فقرے ساتھ ہو (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کی وجہ سے ان کو چھپانے کا حکم دیا گیا، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے معاملہ میں چونکہ رفتہ کا کوئی ادنیٰ اندیشہ بھی نہ تھا اس لئے آپ کے لئے یہ عمل جائز تھا۔

”وجوبیات لنا یضربن بد فوفہنہ ویندبن من قتل من آبائی یومر بدر إلی ان

قالت إحداهن : وفینا بنی یصلہ ما فی غد، فقال لہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم :

اسکتی عن ہذا، وقولی التی کنتی تقولین قبلہا“ اس حدیث کے آخری جملے سے استدلال کر کے ملہار نے کہا ہے کہ نکاح کا اعلان ”دن“ بجا کر اوزن نامکے ساتھ کیا جاسکتا ہے بشرطیکہ وہ اپنی حدود کے اندر ہو، اور اس کے اندر گانے بجانے کے دوسرے آلات اور ساز کا استعمال نہ ہو۔

غنا اور موسیقی کا شرعی حکم

اس روایت سے استدلال کر کے بعض صوفیہ اور بعض متجددین مصر نے کہا ہے کہ ”غنا“ اور ”موسیقی“ جائز ہے۔

لیکن اس استدلال کا بطلان ظاہر ہے، اس لئے کہ روایت میں صرف ”وف“ کا ذکر ہے جو آلات موسیقی میں سے نہیں اور جہاں تک غنا کا تعلق ہے اس کے بارے میں ہم ذکر کر چکے ہیں کہ کسی خوشی کے موقع پر اپنی حدود کے اندر اور بغیر آلات موسیقی کے اس کا جواز متفق علیہ ہے، بہر حال یہ حدیث کسی بھی طرح موسیقی کے جواز پر دلیل نہیں بن سکتی۔

اس قسم کے آلات کی قسمیں

اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ اس قسم کے آلات کی تین قسمیں ہیں :

① وہ آلات جو اصلاً اعلان و فیروہ کے لئے وضع کئے گئے ہوں اور ان کا مقصد لہو و طرب

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

اس صورت میں یہ لفظ ”جلوس“ کے معنی میں ہوگا، اور کوئی اشکال نہ ہوگا کما قال الحافظ۔ نیز علامہ کرمانی نے ”مجلسک“ کتبہ الام کی صورت میں ایک جواب یہ دیا ہے کہ ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اتنے قریب تو بیٹھے ہوں لیکن پردے کی آڑ میں، دیکھتے شرع کرمانی (ج ۱۹ صفحہ ۱۱) باب ضرب الدق اللہ۔ اور فتح الباری (ج ۱ صفحہ ۱۳) مرتبہ علامہ لہ کامافی تنویر الاضمار والذوالعقدار مع رد المحتار (ج ۵ صفحہ ۲۳۴ و ۲۳۵) کتاب العظروالاجاحتہ، ففصل فی

نہو، یہ اور بات ہے کہ کسی کو اس میں لذت محسوس ہونے لگے، مثلاً "دف"، "نقارہ" اور "گھنٹیا" وغیرہ، ان کا استعمال بالاتفاق جائز ہے۔

② وہ آلات جو لہو و طرب کے لئے وضع کئے گئے ہوں اور فسان کا شعار ہوں، جیسے ستارہ اور "ہارمونیم" وغیرہ، ان کی حرمت پر اتفاق ہے۔

③ وہ آلات جو اگرچہ لہو و طرب کے لئے وضع کئے گئے ہوں لیکن فسان کا شعار نہ ہوں، امام غزالیؒ نے اس کی مثال "طبل" سے دی ہے، امام غزالیؒ اور بعض صوفیہ نے خاص شہرائی کے ساتھ اس کی اجازت دی ہے، مثلاً ایک شہر طیبہ ہے کہ سنانے والا کوئی بے ریشس لڑکایا، جنبیہ نہ ہو، دوسرے اس پر جو اشعار پڑھے جاتیں ان کے مضامین خلاف شرع نہ ہوں، تیسرے مقصود ترکیب قلب ہو نہ کہ لہو و طرب۔

لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک امام غزالیؒ وغیرہ کا یہ قول مقبول نہیں اور موسیقی کے تمام آلات جو طرب کے لئے وضع کئے گئے ہیں بلا استثناء ناجائز ہیں۔

دلائل حرمت | جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں:

① ارشاد باری تعالیٰ: "وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنَ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ"۔ اس آیت میں لہو الحدیث سے مراد "فنا" اور "مزامیر" ہیں، چنگی حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے اس کی یہی تفسیر منقول ہے۔

② آیت قرآنی: "وَأَسْتَفْزِرُّ مَنَ اسْتَطَعْتُ وَمَن تَبِعْتَهُمْ بِصَوْتِكَ"۔ اس میں "الشیطان" سے مذکورہ مضمون احیاء العلوم (۲۵ ص ۲۵۳) کتاب دارالاستماع والوجد، الباب الاول فی ذکر اغلال اللہ فی فحاشیة السماع وکشف الخفیة، العوارض المحتمة للسمع۔ سے ماخوذ ہے۔

و نقل الزمبیدی عن السهروردی: "ومن أباعد من القنطار لم یزل یعلنه فی المساجد

والبقاع الشریفہ" اتمام السادة المتین (۶ ص ۲۵) ۱۲ مرتب

سہ سورۃ لقمان آیت ۱۱ - ۱۲

سہ چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ میں سنہ صحیح کے ساتھ ان سے اس کی تفسیر "هو والله الغناء" کے الفاظ کے ساتھ منقول ہے، اس تفسیر کو امام حاکم اور بیہقی نے بھی نقل کیا ہے اور اس کو سنہ صحیح قرار دیا ہے، نیز بیہقی میں حضرت ابن عباسؓ سے بھی اس کی تفسیر "هو الغناء" و اشباہہ کے الفاظ کے ساتھ منقول ہے، مذکورہ تمام تفصیل کے لئے دیکھئے "نبیل اللہ" (۱ ص ۱۵) مثلاً، ابواب السبع والرحمی، باب ما جاء فی آية اللهم ۱۲ مرتب

سہ سورۃ الإسراء آیت ۶۴ - ۱۲

کی تفسیر "منا" اور "مزامیر" وغیرہ کی گئی ہے، کما حدیث من مجاہد

۳) «أَقْبِنَ هَذَا الْكُذِبَ تَعَجَّبُونَ وَتَضْحَكُونَ وَلَا تَتَذَكَّرُونَ وَأَنْتُمْ سَامِدُونَ» ابو عبیدہ کہتے ہیں کہ لغت حیر میں "سود" منا کو کہا جاتا ہے۔ حکمران سے بھی یہی مروی ہے، نیز حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: "هو الغناء باليعانية"۔

۴) صحیح بخاری میں حضرت ابوالانک اشعریؓ کی مرفوع روایت ہے: «ليكون من أمتي أقوام يستحلون الحر والحرير والخمر والمعازف»۔

۵) سنن ابن ماجہ میں مجاہد سے مروی ہے، قال: كنت مع ابن عمر فسمع صوت طبل فأدخل إصبعيه في أذنيه، ثم تمنى حتى فعل ذلك ثلاث مرات، ثم قال: هكذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم»۔

اس پر اشکال ہو تو اسے کہ امام ابو داؤد نے اس روایت کو منکر قرار دیا ہے۔
کما فی نسخة اللؤلؤی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ ابن حجر نے تلخیص میں یہ روایت نقل کر کے اس پر سکوت

۱۔ روح المعانی (ج ۱۵ ص ۳۳)

۲۔ سورة النجم آیت ۵۵ تا ص ۱۳۔

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھیے روح المعانی (ج ۲۴ ص ۲۷) قبیل سورة العنقر۔

واضح رہے کہ امام الصوفی شیخ سرور نے بھی اپنی کتاب "عوارف العارف" میں مذکورہ تمہ کیا ہے

فنا کی حرمت پر استدلال کی ہے۔ کما فی احکام القرآن للشیخ المعنق محمد شفیع رحمہ اللہ تعالیٰ (ج ۳ ص ۲۵)۔

نیز آیت: «وَلَا يَشْهَدُونَ الزُّوْرَ» (سورة فرقان آیت ۲۴) بظن محمد بن الحنفیہ، مجاہد اور امام ابو حنیفہ سے بخاش کی ایک تفسیر فنا کے ساتھ منقول ہے۔ حوالہ بالا ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۲ ص ۸۴) کتاب الأشربة، باب ما جاء من يستحل الخمر ويستمیہ بغیر اسمہ ۱۲

۵۔ البحر: بتخفيف الواو "الفرج"، وأصله "جرح" بكسر الحاء وسكون الواو، وجمعه "أحواح" ومنهم من يشدد الواو وليس بجيد، فعلى التخفيف يكون في حرج لافي حرج. كذا في النهاية (ج ۱ ص ۱۲)

مادة حور) ۳ مرتب

۶۔ (ص ۱۱) أبواب النكاح، باب الغناء والدف ۳

۷۔ دیکھیے سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۲۵) کتاب الأدب، باب کراهیة الغناء والزمر ۱۲

کیا ہے۔ جو ان کے نزدیک روایت کے قابل استدلال ہونے کی دلیل ہے، اس لئے امام ابو داؤد کا "سنکر" قرار دینا یا تو کسی خاص طریق کی بنا پر ہے یا "سنکر" سے ان کی مراد "غریب" ہے اور متقدمین کی کتابوں میں اس قسم کے الملاحظات کی کافی نظیریں ملتی ہیں، لہذا اس روایت کو اصطلاحی اعتبار سے سنکر قرار دینا درست نہیں ہے۔

(۶) سنن ترمذی میں حضرت عمران بن حصین کی روایت ہے: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَمَا فِي نَيْلِ الْأَوْطَارِ (ج ۸، ص ۸۰، متفقاً) أَبْطَابِ السَّبْقِ وَالرَّمِيِّ، بَابِ مَا جَاءَ فِي آيَةِ الْهَوِّ ۴ ۲
 نے جس کی وضاحت یہ ہے کہ سنکر اصطلاح میں «ما درواه الضعيف مخالفاً لما درواه القدر» کو کہا جاتا ہے کما
 ذكره الحافظ، كما في تيسير مصطلح الحديث (ص ۳۱) لیکن اصول حدیث کی یہ اصطلاحات متقدمین کے زمانہ
 میں اتنی مرتب اور مضبوط تھیں جتنی کہ متاخرین کے دور میں ہو گئیں، چنانچہ متقدمین کے دور میں ایک اصطلاح کو
 دوسری اصطلاح کی جگہ استعمال کرنا جاتا تھا جبکہ متاخرین کے دن اس کا اہم استعمال کم کیا جاتا ہے کہ ہر اصطلاح اپنے
 مخصوص معنی ہی میں استعمال ہو، اس کے بعد یہ سمجھیں کہ متقدمین «سنکر» بول کر بسا اوقات «غریب» (یعنی جس کا
 راوی متفرد ہو اگرچہ ثقہ ہی کیوں نہ ہو) مراد لے لیتے ہیں، اس سلسلہ کی تفصیل کے لئے دیکھیے الفرقہ و تکمیل فی الجرح والتعمیر
 (ص ۲ تا ص ۳۰۰ الاطراف) فی الفرق بین قولہم: حدیث سنکر و منکر الحدیث، و بروی المناکیر۔
 زبردست روایتیں بھی ہیں جن سے ہے کہ امام ابو داؤد نے جو اس کو سنکر کہا ہے وہ متقدمین کی اصطلاح کے مطابق ہو مگر
 سنکر بول کر حدیث قریب مراد لی ہو، اگرچہ راجح یہ ہے کہ سنکر ہونا تو گناہ ہے روایت غریب بھی نہیں ہے، اس لئے کہ جنہوں نے
 اس کو غریب قرار دیا ہے وہ سلمان بن موسیٰ کو متفرد قرار دیتے ہیں حالانکہ سلمان اس کی روایت میں متفرد نہیں،
 چنانچہ مسند ابویعلیٰ میں سلمان بن ہران نے ابو طیران میں مطعم بن قدام صفانہ نے ان کی متابعت کی ہے، کذا فی عون للعبود
 (ج ۳ ص ۳۳۳ و ص ۳۳۴) باب کراہیۃ الغناء والزمر، کتاب الأدب ۴ مرتبہ معنی عنہ

۴ چنانچہ صاحب بذل الجہود (ج ۱۱ ص ۱۱۰) الأدب، کراہیۃ الغناء والزمر میں لکھتے ہیں:
 أما قول أبي داؤد أن الحديث سنكر فلم أقف على وجه تكارره، لأن رواه ثقات، وليس
 بخالف لمن هو أوثق منه والله أعلم۔

اور صاحب عون المصود (ج ۳ ص ۳۳۳) پر لکھتے ہیں:

وللاطلاع وجه النكارة فإن الحديث رواه ثقات، وليس بخالف لثواتي الناس ۴ ۱۲

لکہ (ج ۳ ص ۳۳۳) أبواب السنن، باب ما ترجمہ قبیل، باب ما جاء في قول النبي صلى الله عليه وسلم «بئس أنا والسامة

کہاتین» ۴ ۱۲

صلی اللہ علیہ وسلم قال: فی هذه الأمة خسف ومسخ وقذف، فقال رجل من المسلمين: یا رسول اللہ! ومعنى ذلك؟ قال: إذا ظهرت الغیاب والعیان^۱ وشربت الخمر «
 اہی احادیث کے علاوہ معارف و مزامیر کے عدم جواز پر اور بھی بہت سی احادیث ہیں جنہیں والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس سترہ نے اپنے عربی رسالہ "کشف العوارض عن وصف الذناب" میں جمع کر دی ہے، یہ رسالہ "احکام القرآن" کا ایک جز ہے، اس رسالہ میں انہوں نے اس موضوع پر تیس احادیث جمع کر دی ہیں جن میں سے متعدد صحیح، بعض حسن اور بعض ضعیف ہیں، لیکن ان کا مجموعہ معارف و مزامیر کا عدم جواز ثابت کرنے کے لئے کافی ہے۔

۱۔ "الغیاب": "قینۃ" کی جمع ہے بمعنی "بندی"، و کثیرا ما تطلق علی الغیبة من الإمام، اس کی ایک جمع "قینات" بھی آتی ہے، دیکھئے النہایہ (ج ۴ صفحہ ۱۲) ۴
 ۲۔ معارف: "معرفۃ" کی جمع ہے گائے بجانے کے آلات ۲۱۲
 ۳۔ اور حضرت مفتی صاحب کے رسالہ "السعوال الحثیث فی تفسیر لہو الحدیث" کے ایک حصہ کی حیثیت رکھتا ہے، یہ دونوں رسالے احکام القرآن میں شامل ہیں۔ دیکھئے (۳ صفحہ ۳۱۵ تا ۳۱۶) طبع جدید ادارۃ العشرین والعلوم اسکے میر کراچی۔ ۲۰۱۲

۴۔ ان روایات کی اجمالی فہرست مآخذ کے حوالہ کے ساتھ اس طرح ہے:

(۱) حضرت عبد اللہ بن عمر کی روایت سنن ابی داؤد (ج ۲ صفحہ ۲) کتاب الاختراہ باب ماجاء فی السکو، اور مسند احمد (ج ۲ صفحہ ۱۵۵)

(۲) حضرت ابی ہریرہ کی روایت سنن ابی داؤد (ج ۲ صفحہ ۵۴) باب فی الأذعیۃ، مسند احمد (ج ۱ صفحہ ۲۵۹) سنن کبریٰ یہ بھی (ج ۱۰ صفحہ ۱۲۲) کتاب الشهادات، باب ماجاء فی ذم الملاہی من العازن والمزامیر ونحوھا۔

(۳) حضرت ابو ہریرہ کی روایت: سنن ترمذی (ج ۲ صفحہ ۵۵) أبواب الفتن باب (بلا ترجمہ) بعد باب ماجاء فی أشرط الساعۃ۔

(۴) حضرت علی بن ابی طالب کی روایت: حوالہ بالا۔

(۵) حضرت ابن مسعود کی روایت: منیل الادطار (ج ۸ صفحہ ۸) باب ماجاء فی آتۃ اللہ (بجواز محمد

بن اسماعیل)۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

قائلین اباحت کے دلائل اور ان کے جوابات

اب ان روایات پر ایک ننگہ ڈال لینی چاہئے جن سے ماحورہ زمانہ کے اہل تہجد اور بعض صوفیاء کو سستی کے جواز پر استدلال کرتے ہیں :

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

(۶) حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ، حوالہ بالا ۔

(۷) حضرت علیؓ کی روایت ، رواہ ابن فیہان ، حوالہ بالا ۔

(۸) حضرت عمرؓ کی روایت ، رواہ الطبرانی ، حوالہ بالا ۔

(۹) حضرت علیؓ کی روایت ، اخبر قاسم بن سلام ، حوالہ بالا ۔

(۱۰) حضرت ابو امامہؓ کی روایت ، مسند احمد بن حنبل (۵/۵ ص ۱۵۵) کنز العمال (۵/۱۱ ص ۲۲۳ و ۲۲۴)

رقم ۳۲۲۲۲ برمز ط - عم - طب -

(۱۱) حضرت ابن عباسؓ کی روایت ، بیہقی (ج ۱ ص ۱۰ ص ۱۱۱) کتاب الشهادات ، باب ماجاء فی ذم

الملاحی من العازن والمزانی و نحوھا ۔

(۱۲) حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت جو احکام القرآن (ج ۳ ص ۱۲) میں مستند اور ابن حبان کے حوالہ سے

منقول ہے ، نیز دیکھیے کنز العمال (ج ۳ ص ۱۲) کتاب القیامۃ ، الخسف والسخ ۔

(۱۳) حضرت سہیل بن سعدؓ کی روایت ، کنز العمال ، حوالہ بالا بحوالہ حمید بن حمید ، ابن ابی الدنیا اور ابن الجار

نیز دیکھیے سنن ابن ماجہ (ج ۱ ص ۱۹۵) کتاب المغن باب الخسوف ۔

(۱۴) حضرت عبد اشرفؓ کی روایت ، سنن کبریٰ بیہقی (ج ۱۰ ص ۱۰ ص ۱۱۱) باب الرجل یضو ۔ اور سنن

ابی داؤد تصحیح ابی الدین عبد الحمید (ج ۵ ص ۱۱۱) کتاب الاثوب ، باب کراہیۃ الخفاء والزمر ۔ کنز العمال (ج ۱۵

ص ۱۱۱ و ۱۱۲) رقم ۳۰۶۶۵ (۲) التنقیح المحمور کتاب اللہو واللعب بحوالہ ابن ابی الدنیا فی ذم الملاحی ۔

(۱۵) حضرت علیؓ کی روایت کنز العمال (ج ۱۵ ص ۱۱۱) رقم ۳۰۶۶۵ بحوالہ دارقطنی ۔

(۱۶) حضرت انسؓ کی روایت ، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۱۱۱) رقم ۳۰۶۶۵ (۲) التنقیح المحمور بحوالہ ابن جریر

فی أمالیہ و تاریخ ابن عساکر ۔

(۱۷) حضرت صفوان بن اسیہؓ کی روایت ، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۱۱۱) رقم ۳۰۶۶۵ (۲) التنقیح المحمور

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ)

① ان حضرات کا پہلا استدلال حضرت ربیع بنت مویذ کی حدیثِ باب سے ہے لیکن اس کا جواب گزر چکا ہے کہ خوشی کے مواقع پر رون بجانا جائز ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

بحوالہ بیہقی، طبرانی، دیلمی۔ نیز دیکھیے سنن ابن ماجہ (۱۵۱) أبواب الحدود، باب الغنصین۔

(۱۸) حضرت علیؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۱۱۱)، رقم ۳۰۶۴۳۔ بحوالہ حاکم فی تاریخہ والدیلمی۔

(۱۹) حضرت ابن عباسؓ کی روایت، احکام القرآن (ج ۳ ص ۱۱۱)۔ یہ روایت الفاظ کے ذرا فرق کے ساتھ

اسی مضمون میں زبیر کے تحت گزر چکی ہے۔

(۲۰) حضرت ابن عباسؓ کی روایت، احکام القرآن (ج ۳ ص ۱۱۱)۔ بحوالہ دیلمی، البیہقی کنز العمال (ج ۱۵

ص ۱۱۱)، رقم ۳۰۶۶۵۔ میں دیلمی ہی کے حوالے سے حضرت جابرؓ کی طرف منسوب ہے۔

(۲۱) حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۱۱۱)۔ رقم ۳۰۶۶۶۔ بحوالہ دیلمی۔

(۲۲) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۱۱۱)۔ رقم ۳۰۶۶۷۔ نیز دیکھیے رقم ۳۰۶۶۸ بحوالہ

دیلمی ص ۱۱۱۔

(۲۳) حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۱۱۱)۔ رقم ۳۰۶۶۹۔ بحوالہ حکیم ترمذی۔

(۲۴) حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۱۱۱)، رقم ۳۰۶۷۰۔ بحوالہ ابن مردودہ

والبراء، و ذکرہ فی المغنی عن الضیاء ایضاً روایت میں انسؓ (ص ۱۱۱)، رقم ۳۰۶۷۱۔

(۲۵) حضرت ابن عمرؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۱۱۱)۔ بحوالہ طبرانی و خفاف۔

(۲۶) حضرت علیؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۱۱۱)، رقم ۳۰۶۷۲۔ بحوالہ سنن ابو یوسف۔

(۲۷) حضرت زید بن ارقمؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۱۱۱)۔ بحوالہ حسن بن سفیان والدیلمی۔

(۲۸) حضرت ابوامامہؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۱۱۱)، رقم ۳۰۶۷۳۔ بحوالہ مسند الخضر۔ و لو کمال

بحوالہ ابن ابی الدنیا اور ابن مردودہ۔

(۲۹) حضرت عائشہؓ کی روایت، رواہ الطبرانی فی الاوسط دیکھیے مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۱۱)۔ باب فی ثمن

القیۃ، کتاب البیوع۔

یہاں ۲۹ روایات کے آمل گنڈ کا حوالہ درج ہے، تین روایات اصل تقریر میں بھی ہیں، اس طرح کل تیس

روایات ہوئیں یہ تمام روایات احکام القرآن (ج ۱۵ ص ۱۱۱) میں گنٹی دیکھی جاسکتی ہیں، کتب حدیث میں اس موضوع

سے متعلق اور بھی متعدد روایات موجود ہیں، تلاش و جستجو سے اس تعداد میں متعدد ایسا مزید ہو سکتے۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتبہ عفا اللہ عنہ

② دوسرا استدلال صحیح بخاری میں حضرت عائشہ کی روایت سے ہے: "قالت: دخل أبو بكر وعندي جاريتان من جواری الأنصار تغتبان بما تناوالت الأنصار يوم بعثت، قالت: وليتا بمنغيتين، فقال أبو بكر: أبمن اميرنا؟ طان في بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ وذلك في يوم عيد فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا أبا بكر! إن لكل قوم عيدا وهذا عيدنا"۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ غائبیہ الآلات یا محض دن کے ساتھ تھاجس کا مواضع مسترد میں جواز ہے۔

③ بخاری میں حضرت عائشہ کی روایت: "أنها زفت امرأة إلى رجل من الأنصار فقال النبي صلى الله عليه وسلم: يا عائشة! ما كان معكم لهو؟ فإن الأنصار يعجبهم اللهو۔ اس میں لفظ "لهو" مطلق ہے جو تمام آلات طرب کو شامل ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں "لهو" سے مراد غنائیہ الآلات ہے چنانچہ سنن ابن ماجہ کی

سلف صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۳۳) کتاب العیدین، باب سنة العیدین لأهل الإسلام۔ ایک روایت میں آپ کے یہ الفاظ مروی ہیں: "دعما یا أبا بكر فإنها أيا عید" (ج ۱ ص ۱۳۳) باب إذا خاتمه العید یصلی وكعتین۔ حضرت عائشہ کی مذکورہ روایت ان دو مقامات کے علاوہ بخاری کے درج ذیل مواضع میں بھی آئی ہے: (۱۱) - ج ۱ ص ۳۹ - کتاب الجهاد، باب الدرر (۲) ج ۱ ص ۱۱۹ - کتاب المناقب، باب قصة الحبش (۳) - ج ۱ ص ۳۳۳ کتاب المناقب، باب مقدم النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه إلى المدينة - نیز صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۱) کتاب العیدین، فصل فی جواز لعب الجوار العسكار وقتادهم - " مرتب

۱۵ اس جواب کی تائید حضرت عائشہ کے الفاظ "وليتا بمنغيتين" سے بھی ہو رہی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ کوئی پیشہ ور گانے والی نہ تھیں، مزید وضاحت کے لئے دیکھیے فتح الباری (ج ۲ ص ۳۳۳) باب الحراب والدرر يوم العید ۱۳ مرتب

۱۶ (ج ۲ ص ۳۳۳) کتاب النکاح، باب النوة اللاتی یهدین المرأة إلى زوجها - ۲۰

۱۷ ص ۱۳۳، باب الغناء والدن ۱۲

روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں : « أُرسلتم معہا من یغتنی ؟ قالت : لا ، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : إن الأنصار قومٌ فیہم غزل فلربعثتم معہا من یقول :

أینناکم أینناکم فحینا نا وحتیاکم

یا زیادہ سے زیادہ غنا ، بالدن مراد ہے ، چنانچہ ایک روایت میں : «فہل بعثتم معہا جاریۃ تضرب بالدن وتغتنی ؟» کے الفاظ آئے ہیں ، بہر حال غنا بغیر الآلات ہو یا دن کے ساتھ دونوں صورتیں جائز ہیں بالخصوص مواقع سرور میں ۔

(۴) عمدة القاری کی روایت سے بھی استدلال ہے : « عمر بن شہبہ عن ابی عامر النبیل حدثنا ابن حبیب عن عطاء عن عبید بن عمیر قال : کان لداؤد علیہ الصلاة والسلام معزفة یتغنی علیہا ویبکی ویبکی »

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت حافظ ابن حجر نے بھی فتح الباری میں نقل کی ہے لیکن اس میں « معزفہ » کا کوئی ذکر نہیں ، اگر بالفرض علامہ عینی ہی کی روایت کو تسلیم کر لیا جائے تب بھی یہ سبب بن عمر کا قول سمجھا جائے گا ، اس لئے کہ اگرچہ وہ تابعی اور ثقہ ہیں لیکن حافظ نے لکھا ہے : « کان قاصم اہل مکة » اور خزرجی نے خلاصۃ تہذیب تہذیب الکمال میں ذکر کیا ہے : « أول من قص عبید بن عمیر » اور اپنی اس روایت کی نسبت انہوں نے نہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی ہے نہ کسی صحابی کی طرف ، لہذا ظاہر یہی ہے کہ یہ جملہ کوئی حدیث یا اثر نہیں بلکہ ان قصوں میں سے کوئی قصہ ہے جو شرعی طور پر حجت نہیں ۔

۱۔ چنانچہ شریک کی روایت میں یہی الفاظ آئے ہیں ، کما فی فتح الباری (ج ۹ ص ۲۳۷) باب النسوة اللاتی الخ ۱۳

۲۔ (ج ۲۰ ص ۲۸) کتاب فضائل القرآن ، باب من لم یغتن بالقرآن ۱۳

۳۔ چنانچہ حافظ نے یہ روایت عمر بن شہبہ عن ابی عامر النبیل حدثنا ابن جریر عن عطاء عن عبید بن عمیر کے طریق سے ان الفاظ کے ساتھ ذکر کی ہے : « کان داؤد علیہ السلام یتغنی . یعنی تہذیب تہذیب و بکی » فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲)

چنانچہ تہذیب تہذیب (ج ۱ ص ۵۷) رقم (۲۸) میں نقل ہے : « کان داؤد علیہ السلام یتغنی بالقرآن » عبید بن عمیر بن قناد اللیبی أبو عامر المکی ولد علی عمداً نبی صلی اللہ علیہ وسلم ، قالہ مسلمہ وعدہ غیرہ من کبار التابعین ، وکان قاصم اہل مکة ، جمیع علی تقیم ، مات قبل ابن عمر ، برعز ۲۰ ع ۱۳ مرتب

۴۔ (ج ۲ ص ۲۸) رقم ۲۱۴ ، قال ثابت ، أول من قص ابن جریر الخ ۱۲

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ علامہ شوکانی نے سماع کے بارے میں اپنے رسالہ میں یہی روایت مصنف عبدالرزاق کے حوالہ سے نقل کی ہے اور اسے حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کی طرف منسوب کیا ہے، لیکن غالب یہ ہے کہ اس نقل میں علامہ شوکانی بزرگوں یا ان کے رسالہ کے کسی کاتب کو مغالطہ ہوا ہے اور اس نے عبید بن عمیر کے بجائے اس روایت کو عبداللہ بن عمرؓ کی طرف منسوب کر دیا، جس کی دلیل یہ ہے کہ مصنف عبدالرزاق شوکانی کے پاس نہیں تھے، یقیناً انہوں نے یہ روایت کہیں اور سے نقل کی ہے اور نقل و نقل میں اس قسم کی غلطیاں واقع ہو جاتی ہیں، مصنف عبدالرزاق کے طبع ہونے کے بعد احقر نے یہ روایت اس میں تلاش کی لیکن نکلے مواقع مثلاً باب الفناء والدفن اور کتاب فضائل العترةؓ میں مجھے نہیں ملی، ہو سکتا ہے کسی مناسبت سے کسی اور باب میں آئی ہو، البتہ احقر کو یہ روایت حافظ ابن کثیرؒ کی "البدایہ والنہایہ" میں مل گئی، جو مصنف عبدالرزاق ہی کے حوالہ سے ذکر کی گئی ہے اس میں روایت عبید بن عمیرؓ ہی کی طرف منسوب ہے نہ کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی طرف۔

۱۔ جس کا نام انہوں نے "ابطال دعویٰ لإجماع علی تحویر مطلق السماع" ذکر کیا ہے، دیکھئے نیل الأوطار (ج ۱ ص ۱۸۱) آخر باب ماجاء فی ذکر اللہو لیکن کوشش کے باوجود یہ رسالہ دستیاب نہ ہو سکا ۱۲ مرتب

۲۔ اس بحث کا کوئی حوالہ احقر کو تلاش کے باوجود نہ مل سکا، البتہ اس کا قوی قرینہ یہ ہے کہ یہ کتاب مخلوطوں کی متون میں تو موجود تھی طبع نہ ہو سکتی، کچھ عرصہ قبل بیچ ہو کر نظر بام آئے ہیں اس لئے ظاہر یہی ہے کہ شوکانی کے پاس نہ ہوگی۔ واشرط علم۔ ۱۲ مرتب

۳۔ مصنف عبدالرزاق (ج ۱ ص ۱۱) ص ۱۲

۴۔ مصنف (ج ۳ ص ۲۲۵) ص ۲۸۸ ص ۱۲

۵۔ الحدیث یہ روایت ابواب التکرة فی الصلوة میں باب النائم والسكران والقراءة علی الفناء کے تحت مل گئی، دیکھئے مصنف عبدالرزاق (ج ۱ ص ۱۱) ص ۱۲، رقم ۲۲۵) روایت اس طرح ہے "عبدالرزاق قال أخبرنا ابن جریر قال، قلت

لعطاء، القراءة علی الفناء؟ قال: ما بأس بذلك، سمعت عبید بن عمیر يقول: كان داؤد النخعي يفتي عبيد بن عمير من

ياخذ العزفة فيعزف بها عليه، يروى عليه صوته يريد أن يتكلم بذلك ويصيح - مرتب عن من

۶۔ دیکھئے البدایہ والنہایہ (ج ۲ ص ۱۱) قصہ داؤد علی السلام وما كان في أيامه الخ۔ لیکن اس میں راوی کا نام عبید بن عمرؓ ہے، درست یقیناً عبید بن عمیرؓ ہے جیسا کہ ہم اصل ماخذ یعنی مصنف عبدالرزاق کے حوالہ سے پھیلے ماخذ میں نقل کر چکے ہیں ۱۲ مرتب

⑤ علامہ زبیدی نے ایضاً العلوم کی شرح اتمام السادة المتقين میں استاذ ابو منصور بغدادی شافعی سے نقل کیا ہے: "کان عبد اللہ بن جعفر مع کبرشانه یصوغ الألحان لجواریه ویسمعها منهن علی أوتاره"

نیز وہ نقل کرتے ہیں: "کان لعبد اللہ ابن الزبیر جواری عوادات" اور نقل کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت ابن عمرؓ ان کے پاس آئے تو انہوں نے وہاں "عود" دیکھا تو پوچھا: ما هذا؟ یا صاحب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! تو حضرت ابن زبیرؓ نے وہ "عود" ان کے ہاتھ میں دیدیا، حضرت ابن عمرؓ نے اسے غور سے دیکھ کر فرمایا: "ہذا امیران شامی" حضرت ابن زبیرؓ نے جواب دیا: "توزن بہ العقول"

ان سب کا مشترک جواب یہ ہے کہ یہ روایات علامہ شوکانی نے بھی "نیل الاوطار" میں ذکر کی ہیں، نیز انہوں نے یہ روایت بھی ابو محمد بن حزم سے نقل کی ہے: "أن رجلاً قدم المدینة بجوار فنزل علی عبد اللہ بن عمر وفیہن جاریة تضرب، فباد رجل فساومه فلم یومنہن شیئا، قال: انطلق الی رجل ہرأ مثل لك بیعاً من ہذا، قال: من ہو؟ قال: عبد اللہ بن جعفر، فوضنہن علیہ، فأمر جاریة منهن، فقال لها: اخذ العود فأخذتہ فغنت فباعہ" لیکن صحابہ و تابعین سے — یہ روایات نہ تو سنداً ثابت ہیں، نہ ان کے ماخذ کا کوئی علم ہے، جہاں تک حضرت عبداللہ بن جعفرؓ کا تعلق ہے سو ان کے بارے میں یہ بات تو معروف ہے کہ "وکان لا یرى بسماع الغناء بأستہ" لیکن ظاہر یہ ہے کہ یہ غنا بغیر الآلات ہوتا تھا، چنانچہ آلات کے ساتھ غنا رکشوت کسی معتبر روایت میں نہیں ملتا، احقر نے "الاصابة"، "الاستیعاب"، "أسد الغابہ"، "البدایہ والنہایہ" وغیرہ تمام معتبر

لہ (ج ۶ ص ۳۵۵، ۳۵۶) کتاب السماع والوجد، الباب الأول، بیان الدلیل علی باحة السماع ۱۲ م

لہ (ج ۸ ص ۱۱) باب ماجاء فی آئۃ اللہ ۳

لہ قالہ ابن عبد البر فی الاستیعاب فی ذیل الإصابة (ج ۲ ص ۱۱) ۱۲ م

لہ (ج ۲ ص ۱۱، رقم ۳۵۹) اس میں غنا سے متعلق کسی قسم کی روایت مذکور نہیں ۱۲ م

لہ تحت اصابہ (ج ۲ ص ۱۱، ۱۲) روایت صرف مطلق غنا سے متعلق ہے ۱۲ م

لہ (ج ۳ ص ۱۳، ۱۴) غنا سے متعلق کسی قسم کی روایت مروی نہیں ۱۲ م

لہ (ج ۹ ص ۳۳، ۳۴) صرف مطلق غنا کی روایت ہے ۱۲ م

تو تاریخ میں مستحکم تو اوتار پر ان کے غنما سننے کی کوئی معتبر روایت نہ مل سکی، روایات میں صرف غنما کا ذکر ہے آلات کا کہیں ذکر نہیں، یہاں تک کہ حافظ ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں حضرت عبداللہ بن جعفر کا ذکر تقریباً پندرہ صفحات میں کیا ہے اور اپنی عادت کے مطابق اس میں ہر طرح کی طب و بائس روایات جمع کی ہیں لیکن ان میں محض غنما کا ذکر ہے آلات پر سننے کا کوئی ذکر نہیں، یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ روایات حضرت عبداللہ بن جعفر کی طے مقررہ ملامتوں میں ہیں، لہذا ان کے حوالہ اور بے سند روایات کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

غنما بغیر الآلات کا حکم | جہاں تک غنما بغیر الآلات کا تعلق ہے سو اگر خوشی کا موقع ہو یا انسان دفع و حنت کے لئے گائے تو وہ بالاتفاق جائز ہے، بشرطیکہ اشعار کا مفہوم شریعت کے خلاف نہ ہو، مثلاً اس میں کسی عین عورت کا نام لیکر تشبیب نہ ہو، جن احناف سے ان مواقع پر بھی غنما کی کراہت کا قول منقول ہے وہ "إذا كان في الكلام مالا يجوز" پر محمول ہے، بہر حال راجح یہ ہے کہ اگر طبعی سادگی کے ساتھ غنما ہو اور اس کو عادت یا پیشہ نہ بنایا جائے تو اس کی گنجائش ہے۔

لیکن واضح رہے کہ مذکورہ غنما کا ہواز اس صورت میں منحصر ہے جب صلح من الاجنبیہ نہ ہو اجنبیہ سے صلح بالاتفاق حرام ہے حتیٰ کہ امام غزالی نے بھی اسے ناجائز قرار دیا ہے، مگر تقدیر۔
۱۔ تہذیب تاریخ ابن عساکر جلد ہفتم، حضرت عبداللہ بن جعفر کا ذکر ۳۲۵ سے ۳۲۷ تک ہے، انہیں مطلق غنما کی صورت دو روایات مروی ہیں ۱۲ مرتب

۱۔ وقد ذكرنا زبيدي شوت السماع من عمرو (نقله ابن عبد البر) وعثمان بن عفان (نقله الماوردي في المحلى) وعبد الرحمن بن مومن (رواه أبو بكر بن أبي شيبة) وعبيد بن أبی الجراح (عند البيهقي) وسعد بن أبو قحاص (عند ابن تيمية) وأبي مسعود البدری (عند البيهقي) وبلال المؤذن (عند البيهقي أيضاً) وعبد الله بن الأرقم (رواه ابن عثاب) وأسماء بن زيد (عند البيهقي) وحمنة بن عبد المطلب (وقصة في الصحيحين) وعبد الله بن عمر (رواه ابن ملاح) والوليد بن مالك (رواه أبو نعيم) وعمر بن العاص (عند ابن تيمية) والنعمان بن بشير (رواه صاحب الألفاظ) وحاتم بن ثابت (الألفاظ) وآخرين، إتحاف السادة السنيين (ج ۶ ص ۲۵۵) بيان الدليل على إباحة السماع.

قال العبد الضعيف، ولها في السماع بغیر الآلات ۱۲ از استاذ محترم دام اقبالہم۔

۲۔ تفصیل کے لئے دیکھیے فخر القدیر (ج ۶ ص ۲۵۵ تا ۲۵۸) کتاب الشهادات، باب من تقبل شهادتہ و من لا تقبل۔ نیز دیکھیے احکام القرآن (لتخاوی) (ج ۳ ص ۱۱۱ و ص ۱۱۲) ۲۱۲

لیکن اس پر مسند احمد اور طبرانی کی روایت سے اشکال ہوتا ہے، "عن السائب بن یزید أن امرأة جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالت: يا عائشة! أفرفين هذه؟ قالت: لا! يا نبي الله! فقال: هذه قينة بنى فلان، تخبين أن تفنيك؟ قالت: نعم! قال: فأعطاها طبقاً ففقدتها، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: قد نفخ الشيطان في مخرجها" اس روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اجنبیہ سے سماع غبار ثابت ہو رہا ہے، علامہ عیسیٰ جمع الزوائد^۱ میں اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

رواه أحمد والطبرانی ورجال أحمد رجال الصحيح ۱۱

مقدمین کی کتابوں میں احقر کو اس کا کوئی جواب نہ مل سکا، البتہ یوں کہا جاسکتا ہے کہ عورت اپنی ذات میں محترم نہیں نہ اس کا غبار سنا حرام لعینہ ہے۔ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ ہر فتنہ سے مامون تھے اس لئے آپ کے لئے اس قسم کے سماع میں حرج نہ تھا، لیکن عام لوگوں کے حق میں فتنہ سے امن نہیں، نہ ہی آپ کے بعد کوئی مصوم ہو سکتا ہے، لہذا اس روایت سے جواز کے عموم پر استدلال نہیں کیا جاسکتا، فائزہ دانقہ حال لا عموم لها۔ حاصل یہ کہ یہ روایت اس عمومی حکم کا معارضہ نہیں کر سکتی جن میں مانع حدیث ہر ت کو پہنچ گئی ہے۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

بَاب مَا يُقَالُ لِلتَّرْوِجِ

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا رَفَأَ الْإِنْسَانَ إِذَا تَرْوَجَ
قَالَ: بَارِكْ اللَّهُ وَبَارِكْ عَلَيْكَ وَبِحَمِّكَ بَيْنَكَ فِي خَيْرٍ»

۱۱ (۳۵) ۱۳ م

۱۱ (۳۵) ۱۳ م کتاب الأذوب، باب غناء النساء ۱۳ م

۱۱ (۳۵) ۱۳ م الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (۳۵) ۱۳ م کتاب النکاح، باب ما يقال للتروج، وانما
۱۱ (۳۵) ۱۳ م باب تهنئة النکاح ۱۳ م

۱۱ (۳۵) ۱۳ م وفي نسخة أحمد شاکر تحتین الشیخ محمد بن داود عبد القبا "بارک اللہ لک" "أنظر (ج ۳) ۳۵ م، رقم

۱۱ (۳۵) ۱۳ م

«رفاء» لغت میں ضم اور اتفاق کے معنی میں آتا ہے، «رفاً» کا مطلب ہوتا ہے نکاح کی مبارکباد کے موقع پر برکت اور موافقت میں الزوجین کی دعاء دینا، جاہلیت میں لوگ نکاح کی مبارکباد ان الفاظ کے ساتھ دیا کرتے تھے: «بالرفاء والبنین» لیکن یحییٰ بن محمد نے اپنی سند میں ایک روایت نقل کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے مبارکباد کے اس طریقہ کو ختم کر کے وہ دعاء برکت سکھائی تھی جو حدیث باب میں آئی ہے، اگرچہ اس روایت کی سند میں ایک راوی بھول ہے لیکن اس کی تائید حضرت عقیل بن ابی طالب کے اثر (جس کا حوالہ امام ترمذی نے بھی «وفی الباب عن عقیل بن ابی طالب» کے الفاظ کے ساتھ دیا ہے) سے ہوتی ہے کہ انہوں نے «بالرفاء والبنین» کہنے والے پر نکیر کی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے طہ بقرہ کے مطابق دعاء دینے کی تلقین فرمائی۔ واللہ اعلم۔

۱۔ چنانچہ علامہ ابن الاثیر لکھتے ہیں: «الرفاء: الاتصاف والبرکۃ والفاء: النہایہ (ج ۱ ص ۱۷) یعنی تم دونوں میں اتفاق واقار ہے اور تمہارے بیٹے پیدا ہوں ۲۔ چنانچہ حافظ لکھتے ہیں: «روی یحییٰ بن محمد من طریق غالب عن الحسن بن علی بن یحییٰ قال: کان یقول فی المباحثۃ: «بالرفاء والبنین» فلما ہام الإسلام علمنا شہینا، قال: قولوا: باریک اللہ لکم وبارک فیکم وبارک علیکم»۔ (فتح الباری ج ۹ ص ۱۱۱) باب کیت یدعی التزوج ۳۔ کہ قال للفظ الفایض (ج ۹ ص ۱۱۱) باب کیت یدعی للتزوج۔

واختلفت فاعلہ النہی عن ذلک، فقیل: لانه لا محمد فیہ ولا نثار ولا ذکر للہ، وقیل: لما فیہ من المشارة الی بعض البسات تخصیص البنین بالذکر (قال العینی: قلت: وفضل هذا اذا قبل بالرفاء والاخر لا یشی (ان لم یکن۔ عمدۃ القاری۔ (ج ۲ ص ۲۰) وقال ابن المنیر: الذی ینظر انہ وصلی اللہ علیہ وسلم کوہ اللفظ لانیعین موافقۃ الجاہلیۃ، لانہم کانوا یقولونہ کتارہ لا لادعہ، فیظہر انہ لرقیل للمتزوج بصورۃ الدعاء لم یکرہ، کأن یقول: اللہم ارفع بینہما وازقہما بنین صالحین مثلاً، أو ارفع اللہ بیکما ورددکما اولاداً: کرا وضر ذلک ۴۔ چنانچہ نسائی میں حضرت عقیل کی روایت اس طرح آئی ہے: «عن الحسن قال: تزوج عقیل بن ابی طالب مرآة من بنی منم فقیل لہ: «بالرفاء والبنین» قال: قولوا کما قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: «بارک اللہ فیکم وبارک لکم (ج ۲ ص ۱۱۱) باب کیت یدعی للرجل (إفتوح ج ۱ ص ۱۰۱) اور سنن ابن ماجہ میں یہ الفاظ آئے ہیں: «لا تقولوا لکمذون لکن قولوا کما قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الحدیث (ص ۱۱۱) باب تمننۃ النکاح۔

سنن نسائی اور سنن ابن ماجہ دونوں میں یہ روایت «حسن عن عقیل بن ابی طالب» کے طریق سے آئی ہے نیز طبرانی میں بھی مروی ہے، حافظ ابن حجر نسائی اور طبرانی کے حوالے سے اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: «ورجلاً ثقات (لان الحسن لم یسمع من عقیل فیما یقال»۔ (فتح الباری ج ۹ ص ۱۱۱)۔ لیکن مسند امام میں یہ روایت دو طریق سے مروی ہے، ایک طریق سالم بن عبد اللہ بن محمد بن عقیل قال تزوج عقیل بن ابی طالب الخ کا بھی ہے اس میں «حسن» نہیں ہیں دیکھئے (ج ۱ ص ۱۱۱) (ج ۲ ص ۱۱۱) لہذا یہ روایت صحیح نہیں ۱۲ مرتب

کے معارض نہیں جن میں مرد کے لئے رنگ والی خوشبو استعمال کرنے سے منع کیا گیا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ نشان بغیر قصد کے اہلیہ کے کپڑوں سے لگ گیا ہو۔

فقہاء: إني تزوجت امرأة على وزن نواة من ذهب حضرت عبدالرحمن بن عوف عشرہ مشرہ میں سے ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کا خصوصی تعلق مخفی نہیں، اس کے باوجود انہوں نے نکاح میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بلانے کا اہتمام نہیں فرمایا، نہ آپ نے اس بات پر ان سے کوئی شکایت کی، معلوم ہوا کہ صحابہ کرامؓ مجلس نکاح میں تداعی کا کوئی خاص اہتمام نہ کرتے تھے، حضرت جابرؓ کے بارے میں بھی مروی ہے کہ انہوں نے نکاح کے بعد آپ کو اطلاع دی، اس سے نکاح میں سادگی کا پسندیدہ اور خوب ہونا معلوم ہوا۔

۱۷ مثلاً حضرت انسؓ کی روایت: قال: «نهى النبي صلى الله عليه وسلم أن يتزهر الرجل، صحيح بخاری (۲۵ ص ۱۷) کتاب اللباس، باب التزهر للرجال - وصحيح مسلم (ج ۲ ص ۱۹) اللباس والزينة، باب نهى الرجل عن التزهر - وقال الترمذی، ومعنى كراهية التزهر للرجال أن يتزهر الرجل، یعنی أن يتغلب به - ترمذی (ج ۲ ص ۱۷) أبواب الاستئذان والآداب، باب ما جاء في كراهية التزهر للخلق للرجال -

۱۸ نیز حضرت انسؓ ہی سے مروی ہے: « أن رجلاً دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعليه أثر صفة فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قلما يواجه رجلاً في وجهه بشئ يكرهه، فلما خرج قال: لو أمرت بهذا لئن يفضل هذا لانه » سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۵۷) کتاب التزجل، باب في الخلق للرجال -

سنن ابی داؤد میں اسی باب میں حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی روایت ہے: « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يقبل الله صلاة رجل في جسده شئ من خلق (من رب من الطيب ذولون) مزيد روایات کے لئے دیکھیے جامع الاصول (ج ۳ ص ۷۷ تا ۷۸)، رقم مسندھا تا ۷۸، الزينة،

الباب الثالث في الخلق - ۱۳ مرتب

۱۹ کہا فی تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۱۷۹)، رقم مسندھا - ۱۳

۲۰ جیسا کہ آجے تیسرے باب (ما جاء في تزويج الأبيان) میں مروی ہے، « عن جابر بن عبد الله قال: تزوجت امرأة فأتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت نعم الحديث، ترمذی (ج ۱ ص ۱۷) نیز دیکھیے بخاری (ج ۱ ص ۱۷) کتاب الجهاد، باب استئذان الرجل الإمام، وصحيح مسلم (ج ۱ ص ۱۷) کتاب الرضاع، باب استحباب نكاح ذات الدين وباب استحباب نكاح البكر مرتب

فقال : بَارَكَ اللهُ لَكَ ، أَوْلِيَهُ « . أَوْلِيَهُ » کے صیغہ امر سے استدلال کر کے اہل ظاہر کہتے ہیں کہ ولیمہ واجب ہے ، لیکن جمہور کے نزدیک ولیمہ سنون ہے۔ یہ حضرات «أَوْلِيَهُ» کے صیغہ امر کو سنیت و مذہب پر محمول کرتے ہیں۔

جمہور کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی وہ مرفوع روایت ہے جو ابوالشیخ نے نقل کی ہے ، نیز علامہ طبرانی نے معجم اوسط میں ذکر کی ہے : «الوليعة حَقٌّ وَسُنَّةٌ»
 وَلَوْ بَشَاةٌ « اکثر حضرات نے یہاں "نُو" کو نقلیہ کے معنی پر محمول کیا ہے ، لیکن

۱۔ چنانچہ ملازمین حرمؓ کہتے ہیں ، « وفرض على من تزوج أن يولد بها قَدْ أَوْكُثْرَ » دیکھئے اعلیٰ (ج ۱ صفحہ ۱۵۸) مسأله رقم ۱۵۸۱ - بعض شافعیہ کے نزدیک بھی ولیمہ واجب ہے ، چنانچہ علامہ نووی کہتے ہیں : « و أما وليعة العرس فقد اختلف أصحابنا : فمنهم من قال هي واجبة ومنهم من قال : هي مستحبة ، المجموع شرح المہذب (ج ۱۵ صفحہ ۱۵۸) باب الوليعة والنثر - نیز علامہ قرطبی نے مالک کا مذہب غیر شہود « وجوب » بیان کیا ہے ، پھر استحباب کو مذہب شہود قرار دیا ہے ، ابن السنی نے امام احمد کا مسلک بھی وجوب نقل کیا ہے ، لیکن الغنی میں سنیت کا قول ذکر ہے - حوالہ بالا (ج ۱۵ صفحہ ۱۵) ۱۳ مرتبہ معنی عند

۲۔ قال المؤلف : لأخلاق بين أهل العلم أن الوليعة سنة فالعرب وليعة اجبة فتقول
 أكثر أهل العلم « كذا في أوجز المسائل (ج ۱ صفحہ ۲۲) ما جاء في الوليعة ۱۳ م

۳۔ قال ابن بطلان : قوله : «الوليعة حق» أي ليست بباطل بل يندب إليها وهى سنة فضيلة ، وليس السراد بالمحق الوجوب - فتح الباری (ج ۱ صفحہ ۱) باب الوليعة حن - ۱۳ مرتبہ
 کہ فتح الباری (ج ۱ صفحہ ۲۲) - لیکن سنیت کے قول پر سند احمد میں حضرت بریدہ کی روایت سے اعتراض ہوتا ہے
 کہ اس سے وجوب لیمہ مجہول آتا ہے ، « قال : لما خطب علي فاطمة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إنه لآية للعروس من وليعة » - حوالہ مذکورہ - نیز دیکھئے کنز العمال (ج ۱۶ صفحہ ۳۵۵) ، رقم ۱۲۲۸۱ -

لیکن علامہ عثمانی اعلیٰ السنن میں اس کے بارے میں فرماتے ہیں : « دلالتہ علی تاکید الوليعة ظاہرۃ
 الی استحبابا ماؤکدا » دیکھئے (ج ۱۱ صفحہ ۱) باب استحباب الوليعة - ۱۴ مرتبہ معنی عند

۴۔ چنانچہ حافظؒ کہتے ہیں : « ليست ملو - هذه الامتناعية وانما هي التي لتنفيل » فتح الباری (ج ۱ صفحہ ۲۲)
 باب الوليعة ولو بشاة -

اور علامہ سبکی فرماتے ہیں : قال بعضهم ، « كلمة لو هنا للتعمير ، قلت : ليس كذلك بل هي للتعميل »

عمدة القاری (ج ۳ صفحہ ۱۵۸) باب الوليعة ولو بشاة - (بغيت حاشیہ علی صفحہ ۱۶۲)

حضرت گنگوہی فرماتے ہیں کہ یہ بکثرت کے لئے ہے۔ بہر حال اس پر اتفاق ہے کہ اس کی کوئی مقدار مقرر نہیں، اسراف سے بچتے ہوئے ہر مقدار جائز ہے۔

عن ابن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: طعام أول يوم حرق، وطعام يوم الثاني سنة، وطعام يوم الثالث سعة، ومن سقع سقع الله به "

اس روایت سے استدلال کر کے جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ ولیمہ دو دن تک جائز ہے، اس سے زیادہ کمروہ ہے۔ یہ روایت اگرچہ زیادہ بن عبد اللہ شریک و جہ سے ضعیف ہے لیکن ان مستند روایات سے اس (بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

وفي الأوجز: (ج ۱ ص ۲۹۶)، مجاہد فی الولیمة قال الباجی، قوله: «ولو بشاة و إن كانت یقضى التقليل إلا أنه یس بعد لأقتل الولیمة، فإنه لاحة لأقلمها، و إنما ذلك علی حسب الوجوه؛ ولعل ذلك كان أقل ما رآه صلى الله عليه وسلم في حال عبد الرحمن بن عوف وفي مثل ذلك الوقت «مرتب (حاشیہ صفحہ ۲۹۷)

سے چنانچہ فرماتے ہیں: "لو طهنا الكثير وكان عبد الرحمن قد تمول، فصر أن بأمره بذلك، وكان ذلك للإشارة إلى أنه لا إسراف فيه - النكركب الدرزي (ج ۲ ص ۲۸۷) مرتب

سہ الحدیث لم یروہ أحد من أصحاب الکتب الستة سوى الترمذی، قال الشیخ محمد عفی عن عبد الباقي - ترمذی (ج ۳ ص ۳۳۰، رقم ۱۶۹۷) - البیهقی سنن ابی داؤد میں ایک روایت اس طرح مروی ہے: "حدثنا محمد بن المنذر قال نا عافان بن مسلم قال، حدثنا حماد قال نا قاتبة عن الحسن عن عبد الله بن عثمان الشافعي عن رجل أعور من ضعيف كان يقال له معروف، أوى بشي عليه خيبر إن لم يكن اسمه زهير بن عثمان فلا أدري ما اسمه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «الولیمة أول يوم حرق والثاني معروف والیوم الثالث سمعة وریاد - (ج ۲ ص ۲۸۷) کتاب الخاطعة، باب فی کحرت تحت الولیمة ۲، مرتب

سہ شافعیہ اور حنابلہ کے مذہب کے لئے دیکھیے المغنی (ج ۱ ص ۱۱۷) کتاب الولیمة، فصل و إذا صنعت الولیمة أکث من یوم حاز - حنفیہ کے مسلک کی تصریح نزل سکی، البیهقی قاری زیر بحث روایت کو ذکر کر کے فرماتے ہیں: "وفیه رد و صریح علی أصحاب مالک رحمہ اللہ تعالیٰ حیث قالوا باستحباب سبعة أيام لذلك " مرآة (ج ۱ ص ۲۸۷) نکاح باب الولیمة - جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ کے مسلک بھی شافعیہ و حنابلہ کے مطابق ہے۔ نیز دیکھیے املا السنن (ج ۱ ص ۱۱۷) باب جواز الولیمة إلى أيام إن لم یکن ذمیراً۔

سہ ان کے تصریح خود امام ترمذی نے کر دی ہے ۲

کے ضعف کی تلافی ہو جاتی ہے جو حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں ذکر کی ہیں۔

البتہ مالکیہ ولیمہ کے سات دن تک استحباب کے قائل ہیں، یہ حضرات ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں بعض صحابہ کرامؓ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے سات دن تک دعوت ولیمہ کی تھی لیکن جہور کے نزدیک یہ واقعات اس صورت پر محمول ہیں جبکہ ہر روز کے مدعوین حیدر آباد ہوئے۔ نیز یہ بھی ممکن ہے کہ یہ بعض صحابہ کا اجتہاد ہو جو روایت کے مقابلہ میں محبت نہیں۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی إجابة الداعی

عن ابن عمرؓ قال: قال رسول الله ﷺ: استوا الدعوة إذا دعيتم جہور کے نزدیک دعوت ولیمہ کو قبول کرنا واجب اور دوسری دعوتوں میں اجابت داعی مسنون و مستحب ہے۔

۱۔ دیکھیے فتح الباری (ج ۹ ص ۲۳۳) باب حق إجابة الولیمة۔ چنانچہ حافظ فرماتے ہیں: «وهذه الأحادیث وإن كان كل منها لا يخلو عن مقال فمجموعها يدل على أن لتحدیث أصلاً» ۱۲ مرتب

۲۔ مالکیہ کے مسلک حوالہ مرثیہ کی نسبت صحیح ہے ذکر ہو چکا ہے، نیز دیکھیے فتح الباری (ج ۹ ص ۲۳۳) ۱۲

۳۔ مثل منصف ابن ابی شیبہ میں روایت ہے: «حدثنا أبو أسامة عن هشام بن حنفية قالت: لما تزوج أبي سعيد بن دعاء صحاب رسول الله ﷺ عليه وسلم سبعة أيام فلما كان يوم الأضواء دعاهم و دعا أبي بكر وعبد الله بن ثابت الخ» (۲/۲۵ ص ۳۳۳) من كان يقول يطعم في العرس والختان -

نیز دیکھیے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۵ ص ۲۳۳) باب أتیام الولیمة ۱۲ مرتب

۴۔ قال المناقب، وقال العمري: إنما كره إذا كان المعروف الثالث حوال المدعو في الأول، وكذا أسود الروایف، واستبعده بعض المتأخرين وليس ببعيد، لأن إطلاق كونه رياءً وسمعةً يشترط أن ذلك صنم لهاواة، وإذا كثرت الناس فدعاهم كل يوم حرققة ليركبن في ذلك مباحاة غالباً۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۲۳۳) ۱۲

۵۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۲ ص ۳۳۳) باب حق إجابة الولیمة والدعوة الخ

۶۔ مسلم فی صحیحه (ج ۵ ص ۲۳۳) باب الأمر بإجابة الداعی ۱۲

۷۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۲۳۳) باب حق إجابة الولیمة۔ اس مسئلہ میں ائمہ کے اقوال کی مزید تفصیل کے لئے اس کتاب کا ص ۲۳۳ ملاحظہ ہو ۱۲

مشائخ حنفیہ کا اس بارے میں اختلاف ہے، راجح یہ ہے کہ دعوتِ الیمین جانا سنت مؤکدہ ہے ﷺ والا اہل علم

باب ماجاء فیمن یجئ الی الولیمة یخیر دعوة

عربی: ابی مسعود قال: جاء رجل... إنہ یبعثنا رجل لعل ینکب معنا نحن

دعوتنا فإن أذنت له دخل، قال: فقد أذنا له فليدخل! اس سے معلوم ہوا کہ کسی غیر دعوتِ شخص کو دعوت میں لیجانا جائز نہیں آتا یہ کہ داعی سے اجازت لے لی جائے۔

لیکن اس پر حضرت جابرؓ کے اس واقعہ سے اشکال ہوتا ہے جو غزوہٴ احزاب کے موقع پر پیش آیا تھا، نیز حضرت ابو طلحہؓ کے ساتھ بھی ایک ایسا ہی واقعہ مروی ہے، ان دونوں واقعات میں آپؐ دعوت میں غیر دعوت میں ایک بڑی تعداد کو اپنے ساتھ لے گئے تھے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جس مقام پر یہ یقین ہو کہ داعی کو تکلیف یا تنگدلی نہ ہوگی وہاں ایسا کرنا جائز ہے، ان واقعات میں بھی ایسا ہی تھا، اس کے علاوہ ان دونوں مواقع پر آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیش نظر اس معجزہ کا مظاہرہ بھی تھا جس کے تحت کھانا کثیر ہو گیا تھا، ظاہر ہے کہ کھانے کو معجزہ

لہ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں: وفي الاختيار وليمة العرس سنة قديمة إن لم يصبها ألم، لقول رسول الله عليه وسلم من لم يصب الدعوة فقد عصاه ورسوله، فإن كان صاماً أوجب دعاءه، وإن لم يكن صاماً أكل ودعا وإن لم يأكل ولم يصب أشرو وجنا، لأنه استهزاء بالمضيف، وقال عليه الصلاة والسلام: لودعيت إلى كراع لأحببت أه ومقننا، أنها سنة مؤكدة بخلاف غيرها، وصرح شراح الهداية بأنها قريبة من الواجب، وفي التارخانية عن المينابيع: لودعي إلى دعوة فالواجب الإجابة إن لم يكن هناك معصية ولا بدعة، والامتناع أسلم في زعمائنا، إلا إذا غلبت علينا أن لا بدعة ولا معصية أه والظاهر حله على غير الولیمة لما مر في باقي، تأمل - رد المحتار (۲۵/۱۵۵)

کتاب المحقر والباحث تحت قوله دعي إلى وليمة الف قبل فصل في اللبس ۲ مرتب من منہ
لہ الحدیث أخرجه البخاري في صحيحه (۲۵/۱۵۵) الأملعة، باب الرجل يتكلم بالطعام لإخوانه
ومسلم في صحيحه (۲۵/۱۵۵) أشربه، باب ما يفعل الضيف إذا تبعه غير من دعاه صاحب الطعام ۳
لہ دونوں واقعات کے لئے دیکھیے صحیح مسلم (۲۵/۱۵۵) باب جواز استنباط غيره إلى دار من يشق

بڑھا کر غیر مدعوین کو لیجانے میں دامی کو کسی پریشانی کا خطرہ نہ تھا اس لئے اس قسم کے واقعات حدیث
باب کے معارض نہیں۔ واللہ اعلم

باب ماجاء « لانكاح الابوتی »

پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ یہاں دو اختلافی مسئلے الگ الگ ہیں لیکن ان کے درمیان اکثر خلط و اشتباہ
واقع ہو جاتا ہے۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ عبارت نساء سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے یا نہیں؟ یعنی عورت اپنا نکاح
خود کر سکتی ہے یا نہیں؟

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اولیاء نکاح کو کن عورتوں پر ولایت اجبار حاصل ہے؟ واضح رہے
کہ یہاں صنف پہلا مسئلہ زیر بحث ہے، دوسرے مسئلہ کے لئے امام ترمذی نے آگے مستقل باب قائم
کیا ہے، یعنی «باب ماجاء فی استنثار البکس والشیب» یہ مسئلہ تفصیل کے ساتھ ترمذی رحمہ
اسی کے تحت زیر بحث آئیگا۔

حکم النکاح بعبارة النساء پہلے مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ جہور کے نزدیک عبادت
نساء سے نکاح منعقد نہیں ہوتا بلکہ ولی کی تعبیر ضروری ہے اور اس میں صغیر، کبیرہ، باکرہ اور
شعبہ عاقلہ اور مجنون سب پراہر ہیں۔

اس کے برخلاف امام ابوحنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ عبارت نساء سے نکاح منعقد
ہو جاتا ہے، بشرطیکہ عورت آزاد اور عاقلہ بالغہ ہو، البتہ ولی کا ہونا مندوب و مستحب ہے۔

۱۰ پھر جس روایت میں حضرات شیخین کو اپنے ساتھ بجانے کا ذکر ہے وہ بھی تخیف کے ساتھ ہے بخلفی اور
۱۱ اعتماد پر مبنی ہے، لہذا کوئی شکل نہیں۔ اس واقعہ کے لئے دیکھیے مسلم (ج ۱ ص ۱۱۷ و ۱۱۸) ۱۲
۱۳ حاکم کے مسلک کے لئے دیکھیے بیات المہذب (ج ۲ ص ۲) نکاح، انبیا الباقی، الفصل الاوّل، شامیہ
۱۴ کے مسلک کے لئے دیکھیے المعجم شرح المہذب (ج ۱۵ ص ۱۵) باب ما یصح بہ النکاح۔ سنا بلور اور امام
۱۵ اعجاز کے مسلک کے لئے دیکھیے الفتنی (ج ۶ ص ۱۱۴) نکاح، مسألتہ قال: «ولانکاح الابوتی۔ علامہ ابن حزم
۱۶ کے مسلک کے لئے دیکھیے الفتنی (ج ۹ ص ۱۱۴) مسألتہ علقا۔ ۱۷ مرتب

۱۸ دیکھیے ہدایہ (ج ۲ ص ۲۳۳) باب فی الاولیاء والاختیار، ۱۹ ابوحنیفہ سے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اس مسئلہ میں حنفیہ کو بہت زیادہ نشاۃِ نشاط بنا یا گیا ہے اس لئے کہ اس میں امام ابوحنیفہؒ متقرر ہیں، بلکہ اس مسئلہ میں بہت سے وہ فقہار بھی ان کا ساتھ چھوڑ گئے ہیں جن کا مذہب عموماً امام ابوحنیفہؒ کے مطابق ہوا کرتا ہے مثلاً ابراہیم نجفیؒ، سفیان ثوریؒ، عبداللہ بن المبارک وغیرہ۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ اس مسئلہ میں بھی امام ابوحنیفہؒ کا مسلک متقرر ہونے کے باوجود نہایت مشہور، قوی اور رائج ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں: ایک وہی جو تقریباً مذکور ہے یعنی میں الاطلاق جواز نکاح۔ کفو میں ہو، یا غیر کفو میں۔ البتہ بلا دلی خلافِ مستحب ہے، یہی روایت ظاہر المراد ہے، دوسری روایت حسن بن زیاد سے مروی ہے، یعنی اگر اس عورت نے نکاح کفو میں کیا ہے تو درست، اگر غیر کفو میں کیا ہے تو درست نہیں (واختار بعض المتأخرین الفتویٰ بھذہ الروایۃ لفساد الزمان، تبیین الحقائق (ج ۲ ص ۱۱۱) باب الاولیاء والاغفار)

امام ابو یوسفؒ سے اس مسئلہ میں روایتیں منقول ہیں:

ان کی پہلی روایت جبر کے مطابق تھی، یعنی بلا دلی مطلقاً عدم جواز۔ بعد میں انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کی دوسری روایت کی طرف رجوع کر لیا تھا، یعنی عدم جواز فی غیر کفو، آخر میں انہوں نے امام صاحبؒ کی پہلی روایت کی طرف رجوع کر لیا تھا، یعنی مطلقاً جواز جہنازہ روایت ہے۔

امام محمدؒ کی اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں:

پہلی روایت یہ کہ نکاح بغیر ولیؒ کی اجازت پر موقوف ہے، خواہ نکاح کفو میں ہو یا غیر کفو میں، البتہ اگر کفو میں اور ولیؒ کی اجازت نہ دے تو تراضی کو چاہئے کہ تجدید عقد کر دے اور ولیؒ کی بات کی طرف توجہ نہ دے۔ ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کی پہلی روایت کی طرف رجوع کر لیا تھا۔ حال یہ کہ امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کا اس پر اتفاق ہے کہ عبارت مکذنب سے نکاح منقذ ہر حال میں خواہ کفو میں ہو یا غیر کفو میں

تفصیل کے لئے دیکھیے فتح القدر (ج ۳ ص ۱۵۷) باب الاولیاء والاغفار اور المبسوط للسرخسی (ج ۵

ص ۱) باب النکاح بغیر ولیؒ - مرتب علی منہ

مکملہ جامع المسائل (ج ۲ ص ۱۲۷) فصل دأما ولاية النذب والاستحباب ۴۳

(حاشیہ صفحہ ۱۲۷)

ملہ کا مترجم برائے مکتبہ مدنی فی الباب ۱۲ ص ۳

جمہور کا استدلال حضرت ابو موسیٰ کی حدیث باب: «لا نکاح إلا بولي» اور حضرت عائشہ کی روایت باب: «أبنا امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل» سے ہے۔
یہ دونوں حدیثیں بھی سند مستحکم پر ہیں مکمل آتی۔

۱۷۔ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۱۷۷) باب في الولي، وابن ماجه في سننه (ص ۱۷۷) باب لا نکاح إلا بولي ۱۷ م

۱۸۔ الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننه (ص ۱۷۷) ۱۸ م

۱۹۔ جمہور نے مذکورہ دو حدیثوں کے علاوہ اور بھی متعدد دلائل سے اپنے مسلک پر استدلال کیا ہے، چند اہم دلائل کا خلاصہ جوابات کے ساتھ درج ذیل ہے:

(۱) خدا ربی تعالیٰ «وَأَنْكِحُوا الْأَيُّهُنَّ مِنْكُمْ» (سورۃ نور آیت ۳۱) اس میں اولیاء کو خطاب ہے، یعنی «زوجوا من لا زوج له منكم» معلوم ہوا کہ عورتوں کو خود اپنے نکاح کا حق حاصل نہیں، یہ ذمہ داری اولیاء کی ہے، اسی لئے نکاح کے لئے ان کو خطاب ہے۔

اس آیت سے علامہ قرطبی ماہکی نے اپنی تفسیر (ج ۱ ص ۲۲۷) میں نیز دو مستحقین نے جمہور کے مسلک پر استدلال کیا ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ «ایمانی» ایم کی بیعت ہے اور «ایم» «من لا زوج له» کو کہا جاتا ہے، خواہ مرد ہو یا عورت جیسا کہ خود علامہ قرطبی نے بھی اس کی وضاحت کی ہے، اس کی روشنی میں آیت کا مطلب یہ ہوا کہ مرد و عورت دونوں کے لئے بہتر طریقہ یہ ہے کہ وہ بلا واسطہ ولی نکاح کا اقدام نہ کریں، رہی یہ بات کہ اگر کوئی بلا واسطہ ولی نکاح کرے تو اس کا حکم ہوگا اس سے یہ آیت سکت ہے، پھر جب «ایمانی» کے مصداق میں بالغ مرد و عورت دونوں داخل ہیں اور بالغ لڑکوں کا نکاح بلا واسطہ ولی بالاتفاق درست ہوتا ہے اور کوئی اسے باطل نہیں کہتا اسی سبب سے ظاہر ہے کہ اگر بالغ لڑکی اپنا نکاح خود کر لے تو وہ بھی درست ہونا چاہیگا، البتہ خلاف سنت کام کرنے پر مصلحت کے دونوں مستحق ہیں گے، بالخصوص لڑکی۔ حضرت مفتی صاحب قدس سرہ نے معادن القرآن (ج ۶ ص ۱۷۷) میں یہی جواب اختیار کیا ہے۔

(۲) قرآن ربی تعالیٰ: «وَأَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُوَدُّوا» (سورۃ توبہ آیت ۲۹) اس آیت سے بھی علامہ قرطبی نے جمہور کے مسلک پر استدلال کیا ہے کہ اس میں خطاب اولیاء کو ہے نہ کہ عورتوں کو۔

لیکن اس کا جواب بھی یہ ہے کہ نکاح کا مسنون و محبوب طریقہ خفیہ کے نزدیک (جنتی حاشیہ ۱ ص ۱۷۷) ہے

دلائل احناف | جمہور کے دلائل کے مقابلہ میں حنفیہ کے پاس دلائل کا ایک بڑا ذخیرہ

موجود ہے، جن کا خلاصہ درج ذیل ہے :

① قرآن کریم میں اولیاء کو خطاب کرتے ہوئے ارشاد ہے : **وَاِذَا طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ فَبَلِّغْنَ اَحْکَهُنَّ فَاِذَا طَلَقْتُمُوهُنَّ اَنْ يَتَّخِذْنَ اَزْوَاجًا مِّنْ**

اس آیت سے دو طرح حنفیہ کے مسلک پر استدلال ہو سکتا ہے، ایک یہ کہ اس میں نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ نکاح عبارت نساء سے منعقد ہو جاتا ہے، دوسرے اس میں اولیاء کو مخاطب کیا گیا ہے کہ وہ عورتوں کو اپنے سابقہ ازواج سے نکاح کرنے سے نہ روکیں، معلوم ہوا کہ اولیاء کو مکلف عورت کے معاملہ میں مداخلت کا حق نہیں، اس میں

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

بھی یہی ہے کہ اولیاء نکاح کر لیں، اسی متوجہ طریقہ کو ملحوظ رکھتے ہوئے خطاب اولیاء کو ہے، اس میں اس پر کوئی دلائل نہیں کہ عاقد بلاذ اپنا نکاح خود کرے تو اس کا نکاح منعقد نہ ہوگا۔ اس کے ایک اور جواب کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (۲-۵ ص ۲۰)

(۳) قرآن باری تعالیٰ : **فَاِذَا طَلَقْتُمْ نِسَاءَكُمْ فَاِذَا طَلَقْتُمْ نِسَاءَكُمْ فَاِذَا طَلَقْتُمْ نِسَاءَكُمْ** (سورۃ نساء آیت ۲۵) اس آیت سے بھی جمہور کے مسلک پر استدلال کیا گیا ہے کہ اس میں بھی خطاب مردوں کو کیا گیا ہے، ولو كان النكاح إلى النساء لذكرهن۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نکاح کی نسبت عورت کی طرف دوسری آیت سے ثابت ہے جن کا ذکر اصل تقریر میں حنفیہ کے دلائل کے تحت آ رہا ہے، اس کے علاوہ مذکورہ آیت سے تو حنفیہ کا مسلک ثابت ہوتا ہے، لَان فِيهَا دَلَالَةٌ عَلَى أَنَّ النِّسَاءَ اَنْ تَتَزَوَّجَ اَمْتَهُنَّ، اَلَا فَاَنْتُمْ، «اهلہن» الروایہ الموالی، اعم من ان یکون ذکراً اَوْ اُنْثٰی، كما فی احکام القرآن للتھامونی (۲۵ ص ۲۳)

(۴) سنن ابی ماجہ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے : **قَالَ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : لَا تَزْوِجُ النِّسَاءَ وَلَا تَزْوِجُ النِّسَاءَ نَفْسَهُنَّ، فَاِنْ الزَّانِيَةُ حَوَّلَتْ تَزْوِجَ نَفْسِهَا** (مشکوٰۃ، باب لا نکاح إلا بولی)

اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں ہمیں بولنے والی ایک عظیم ذبیہ راوی ہیں، اگر ان کے لفظ ہونے کے تو ان کو بھی اختیار کیا جاتا ہے، روایت نکاح بلا تہنہ اور نکاح فی غیر کفر پر محمول ہو سکتی ہے، کا اشارہ إلیہ القاری فی الفرقۃ (۲۵ ص ۱) تہنہ باب إعلان النکاح) ۱۲ مرتبہ عفا شونہ

(حاشیہ صفحہ ۱۲)

۱۲ اور جب طلاق دی تم نے عورتوں کو بھر پور کر کے یہی اپنی نیت کو تواب نہ روکوان کو اس سے کہ نکاح کر لیں اپنے شوہروں سے۔ سورۃ بقرہ، آیت ۲۳۲ ص ۱۲ م

پہلا استدلال اشارۃ النص سے اور دوسرا استدلال عبارة النص سے۔

لیکن اس پر شافعیہ کی جانب سے یہ اعتراض ہوتا ہے کہ یہ آیت تو ہمارے مسلک کی دلیل ہے اس لئے کہ نہیں تو اسی وقت درست ہو سکتی ہے جبکہ اولیاء کو منع نکاح پر قدرت ہو اور اگر یہ مان لیا جائے کہ نکاح بغیر ولی کے منع ہو سکتا ہے تو پھر اولیاء کو منع کرنے کی قدرت ہی نہ رہی، اور اس صورت میں یہی بے فائدہ ہے ۱۶

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں قانونی اور شرعی رکاوٹ مراد نہیں بلکہ اخلاقی اور معاشرتی دباؤ مراد ہے جو عورتوں کے حق میں عموماً موثر ہوتا ہے، چنانچہ یہ آیت حضرت معقل بن یسار کے واقعہ میں نازل ہوئی جو اپنی بہن کو سابق شوہر سے نکاح کرنے سے روک رہے تھے۔ آیت کا یہ مفہوم "بَلِّغْنَ" میں نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کرنے سے مؤکد ہو جاتا ہے۔

② فَإِذَا بَلَغْنَ آجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا قَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۝
جس کا مطلب یہ ہے کہ عدت گزرنے کے بعد عورتیں نکاح کے معاملہ میں مکمل مختار ہیں اور قَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ کے الفاظ صراحتاً بتا رہے ہیں کہ نکاح عورت کا فعل ہے اور اس کی عبارت سے نکاح منع ہو جاتا ہے۔

③ فَإِنْ طَلَقَهَا فَلَا جُنَاحَ لَكَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَلَىٰ مَن يَتَّبِعُ لَوْ طَلَقَهَا غَيْرُهُ ۝ اس میں بھی نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے جو اشارۃ النص کے طور پر عبارت نسا سے نکاح کے منع ہونے کی دلیل ہے۔

۱۶ چنانچہ امام شافعی فرماتے ہیں: "هذه آية في كتاب الله تعالى تدل على أن النكاح لا يجوز بغير ولي لأنه نهي العلي عن المنم، وإنما يتحقق المنم منه إذا كان الممنوع في يده - كذا في الميوس للسخسي (ج ۵ ص ۵۷) باب النكاح بغير ولي ۲۷"

۱۷ اس آیت سے حنفیہ کے استدلال کے بارے میں بحث کے لئے دیکھیے احکام القرآن (ج ۱ ص ۱۷۷) باب النكاح بغير ولي (فوائد نفيس ۱۲ مرتب

۱۸ تفصیل کے لئے دیکھیے تفسیر قرآن (ج ۳ ص ۱۵۸) ۲۱۲

۱۹ سورۃ بقرہ آیت ۱۲۳، پ ۲۳

۲۰ سورۃ بقرہ آیت ۱۳۱، پ ۲۴

(۴) مؤطا امام مالک میں حضرت ام سلمہ فرماتی ہیں: «ولدت سبعة الأسلمية بعد وفاة زوجها بنصف شهر فخطبها رجلان، أحدهما شاب والأخر كهيل، فخطت إلى الشاب، فقال الكهل: لم تحلي بعد وكان أهلها غيبا ورجا إذا جاء أهلها أن يؤثروا بها فجات رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرت له ذلك، فقال: قد حلت فانكحي من شئت.»

(۵) مؤطا امام مالک اور بخاری میں روایت ہے کہ ایک عورت نے اپنے نفس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر پیش کیا، آپ نے سکوت فرمایا اور ایک صحابی کی درخواست پر ان سے نکاح کر دیا، اس واقعہ میں عورت کا کوئی ولی موجود نہ تھا۔

(۶) طحاوی میں حضرت ام سلمہ سے مروی ہے: «قالت: دخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد وفاة أبي سلمة فخطبني إلى نفسي، فقلت: يا رسول الله! إنه ليس أحد من أوليائي شاهدًا، فقال: إنه ليس منهم شاهد ولا غائب يكره ذلك، قالت: قسم يا عمر (ابن أبي سلمة) فزوج النبي صلى الله عليه وسلم فتزوجها.» یہ نکاح بھی بغیر ولی ہوا، کیونکہ حضرت عمر بن ابی سلمہ نابالغ تھے اس لئے ان کا نکاح کرنا شرعاً معتبر نہیں لہذا ان کو نکاح کے لئے کہنا محض مزاح تھا، اور یہ کہنا کہ یہ نکاح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ولایتِ عامہ کے تحت ہوا، بعید ہے کیونکہ ولایتِ عامہ کو اس موقع پر استعمال کیا جاتا ہے جبکہ نسبی اولیاء زندہ نہ ہوں۔

(۷) صحاح کی معروف روایت ہے: «عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم

له كتاب الطلاق، عدة المتوفى عنها زوجها إذا كانت حاملاً - نيز ويحكي سنن نائى (ج ۲ ص ۲۸۷)

طلاق، باب عدة الحامل المتوفى عنها زوجها، ۱۲ م

۲۸۷ (ص ۲۸۷) ماجاء في الصدق والنجباء ۱۲ م

۲۸۷ (ج ۲ ص ۲۸۷) باب عرض المرأة نفسها على الرجل الصالح ۱۲ م

۲۸۷ (ج ۲ ص ۲۸۷) باب النكاح بغير ولي عصبية، نيز ويحكي نائى (ج ۲ ص ۲۸۷) إنكاح

الابن أمه ۲۲ م

۲۸۷ (ج ۲ ص ۲۸۷) وهو يومئذ فرأتى في: «وهو يومئذ طفل صغير غير الغم» طحاوی (ج ۲ ص ۲۸۷) ۱۲ م

قال: الاثيم احق بنفسها من وليه، واليكبر تستأذن في نفسها، واذنهما صارتها، "ایم" کے معنی بے شوہر عورت کے ہیں، حنفیہ کے نزدیک یہ لفظ باکرہ اور شیبہ دونوں کو شامل ہے اور امام شافعی کے نزدیک اس سے مراد صرف شیبہ ہے۔ اگر علی سبیل التفریق امام شافعی کی تفسیر کو اختیار کر لیا جائے اور اس سے صرف شیبہ مراد لی جائے تب بھی زیر بحث مسئلہ میں اس سے حنفی کا استدلال درست ہے، کیونکہ کم از کم شیبہ کے بارے میں اس سے یہ ثابت ہوگا کہ وہ اپنے نکاح کی ولی سے زیادہ حقدار ہے۔

⑧ طحاوی علیہم روایت ہے کہ حضرت عائشہؓ نے اپنی بھتیجی حفصہ بنت عبدالمطلب بن ابی بکر کا نکاح ان کے والد کی غیر موجودگی میں منذر بن زہیر کے ساتھ کر دیا تھا، یہ نکاح بھی بغیر ولی تھا۔

⑨ کنز العمال میں روایت ہے کہ حضرت علیؓ بغیر ولی کے نکاح کرنے سے تنکید منع فرمایا کرتے تھے لیکن اگر کوئی ایسا نکاح ہو جائے تو اسے نافذ قرار دیتے تھے۔

سنة أخرجه مسلم واللفظ له (ج ۵ ص ۴۵۵) باب استيذان النيب في النكاح بالناطق واليكبر واليكبر واليكبر واليكبر واليكبر في نفسها، وأبو داود (ج ۱ ص ۲۸۵) باب في النيب والقرمذي (ج ۵ ص ۱۲۵) باب ما جاء في استيذان البكر والنيب، وانظر الموطأ (ص ۵۱۵) باب استيذان البكر والايمة في أنفسهما - ۱۲ مرتب

۱۔ چنانچہ ترمذی فرماتے ہیں: قال العلماء: الاثيم هنا النيب، الخ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۵) ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ علامہ شیبہؒ فرماتے ہیں، "ما كان أحد من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كشد في النكاح بغير ولي من علي بن ابي طالب حتى كان يضرب فيه - كنز العمال (ج ۱ ص ۱۶۵) رقم ۲۵۷۷۰ (۱) الأولیاد ۱۲ مرتب

۳۔ عن الحكم قال: كان علي إذا رفع إليه رجل تزوج امرأة بغير ولي فدخل بها أمضاء، كثر (ج ۱ ص ۱۶ ص ۵۳۲، رقم ۲۵۷۷۰) نیز دیکھیے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۳۲) من أحجازہ بغیر ولی ولم یفرق۔

عن أبي قيس الأزدي عن حدثه أن امرأة تزوجتها أمتها برضاها فرفع ذلك إلى علي، فقال: أليس قد دخل بها؟ فالنكاح جائز (كتر ۱۶۵ ص ۵۳۲، رقم ۲۵۷۷۰)

عن أبي قيس الأزدي عن أخيه عن علي أنه أحجاز نكاح امرأة تزوجتها أمتها برضا منها. كتر (ج ۱ ص ۱۶ ص ۵۳۲، رقم ۲۳۷۷۰) ۱۲ مرتب

① عن معید بن السیب قال : قال عمر بن الخطاب : لا تتكلم المرأة إلا بإذن وليها أو ذي الرأي من أهلها أو السلطان . اس طرح انہوں نے نکاح بغیر ولی کی اجازت دیدی ، بشرطیکہ ذی رائے اقارب کی اجازت سے ہو اگرچہ وہ غیر ولی ہوں ۔

نَزَلَ عَشْرًا كَمَا مَلَكَ

جہاں تک حضرت ابو موسیٰ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہما کی احادیثِ باب کا تعلق ہے ان کا بعض حنفیہ نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ دونوں حدیثیں سنداً ضعیف ہیں ، حضرت ابو موسیٰ کی حدیث اضطراب کی بنا پر ضعیف ہے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت اس بنا پر کہ وہ "ابن جریر عن سلیمان بن موسیٰ عن الزہری" کے طریق سے مروی ہے اور خود ابن جریر

شہ کتبخانہ (۱۶۵ ص ۵۳۳، رقم ۲۵۷۶۲) الاذنیاء ۲۱۲

نے چنانچہ خود امام ترمذی فرماتے ہیں : وحديث ابی موسیٰ فیہ اختلاف . اضطراب کی تفصیل یہ ہے کہ یہ کئی طرق سے مروی ہے :

(۱) اس کو اسرائیلی ، شریک بن عبد اللہ ، ابو حاتم ، ابو حنبلہ ، ابو یوسف ، ابو سعید ، اور قیس بن الربیع - ابو اسحق بن ابی بردہ عن ابی موسیٰ عن انس بن علیہ وسلم کے طریق سے روایت کرتے ہیں ۔

(۲) اسباط بن محمد اور زید بن حباب اس کو یونس بن ابی اسحاق عن ابی بردہ عن ابی موسیٰ عن انس بن علیہ وسلم کے طریق سے روایت کرتے ہیں ۔ نیز ابو عقیبہ الحدادی بھی اسی طریق سے روایت کرتے ہیں ، یعنی ابو اسحاق کے واسطے کے بغیر

(۳) یونس بن اسحاق اس کو ابو اسحاق کے واسطے کے ساتھ بھی عن ابی بردہ عن ابی موسیٰ عن انس بن علیہ وسلم کے طریق سے نقل کرتے ہیں ۔

(۴) شباب اور سفیان ثوری اس کو "ابو اسحاق عن ابی بردہ عن انس بن علیہ وسلم" کے طریق سے روایت کرتے ہیں ۔

(۵) بعض صحابہ پیشانے اس کو کئی طریقوں سے ابی اسحاق عن ابی بردہ عن ابی موسیٰ کے طریق سے نقل کیا ہے ، لیکن اس پر

امام ترمذی نے "ولایصح" کا حکم لگایا ہے اس لئے ان کی وہی روایت راجح ہے جو شباب کے کوافق ہے ۔

اس تفصیل سے کئی وجوہ سے — اس کا اضطراب صحیح ہے ، چنانچہ عملاً علی قاری اس کے بارے میں فرماتا

ہیں : "فإنه ضعيف مضطرب في إسناده وفي مسنده وانقطاعه وإرساله" مرقاة المفاتیح (۵ ص ۶۲)

باب الولی فی النکاح واستیذان العروۃ . الفصل الثانی . ۱۳ مرتب عنی عز

فرماتے ہیں: "شعربیت الزہری فأنتم فأنتم، كما نقل الترمذی فی الباب".
 لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان اعتراضات کی وجہ سے ان حدیثوں کو بالکل رد نہیں کیا جاسکتا
 جہاں تک حضرت ابو موسیٰؓ کی حدیث کے اضطراب کا تعلق ہے سو امام ترمذیؒ نے معتقد طریق
 میں سے اسرائیل بن یونسؒ کے طریق کو راجح قرار دیا ہے، اس طرح اضطراب رفع ہو جاتا
 ہے اور حضرت عائشہؓ کی روایت پر ابن جریرؒ کے جس مقولہ کی وجہ سے اعتراض کیا گیا ہے اس
 کے جواب میں امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ ابن جریرؒ کا یہ جملہ سوائے اسماعیل بن ابراہیمؒ کے کوئی
 اور روایت نہیں کرتا اور اسماعیل بن ابراہیمؒ کا سماع ابن جریرؒ سے درست نہیں۔ چنانچہ
 یحییٰ بن معینؒ نے ابن جریرؒ سے ان کی روایات کو ضعیف قرار دیا ہے، لہذا ان کے مقولہ کی
 بنا پر حدیث باب کو ضعیف کہنا مشکل ہے۔

لہذا ان روایات کا احاث کی جانب سے صحیح جواب یہ ہے کہ یا تو یہ اس صورت پر
 محمول ہیں جبکہ عورت نے ولی کے بغیر غیر کفو میں نکاح کر لیا ہو اور حسن بن زیاد کی روایت کے
 مطابق امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی اس صورت میں نکاح باطل ہے اسی روایت پر فتویٰ بھی
 ہے۔

۱۔ نیز امام طحاویؒ نے بھی اس کو حضرت عائشہؓ کی روایت کے جواب کے طور پر نقل کیا ہے۔ دیکھئے طحاوی ج ۲
 (ص ۷)

۲۔ اس مقام پر امام ترمذیؒ کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر یہ شعبہ اور سفیان ثوریؒ تمام رواد کے مقابلہ
 میں "احفظ" اور "اثبت" ہیں لیکن ان کے مقابلہ میں اسرائیل وغیرہ کی روایت اس لئے راجح ہے کہ ان رواد
 نے یہ روایت ابواسحاقؒ سے متفرق اوقات میں سنی سب ہی اسے "ابو بردہ عن ابی موسیٰ بن ابی سلمہ عن ابی سلمہ
 کے طریق سے نقل کرتے ہیں۔ جبکہ شعبہ اور سفیان نے ابواسحاق سے یہ روایت ایک مجلس میں سنی ہے، جس کی
 دلیل یہ ہے کہ شعبہ کہتے ہیں، "سمعت سفیان الثوری یسأل ابی اسحاق سمعت ابی بردة یقول:
 قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا نکاح إلا بولی، فقال: نعم!"۔ نیز اسرائیل ابواسحاق
 سے روایت کرتے ہیں زیادہ معتد بہ ہیں، چنانچہ عبد الرحمن بن ہدی فرماتے ہیں: "ما خلت من حدیث
 الثوری عن ابی اسحاق الذی خلت، إلا لما خلت به علی اسرائیل، لأنه کان یاتی به
 أتمه۔ مرتب۔

۳۔ حوالہ: بیچے حاشیہ میں گزر چکا ہے ۱۲ م

یا پھر "لانکاح الابوی" میں نفی سے نفی کہاں مراد ہے اور حضرت عائشہؓ کی روایت میں "فناکھا باطل" کا مطلب یہ ہے کہ ایسا نکاح فائدہ مند نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ اس روایت میں "تکعت نفسها بغیر اذن ولیتھا" کے الفاظ آئے ہیں جس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر اجازت لے لی تو عورت کی عبارت سے نکاح منع ہو جائے گا۔

مذکورہ بالا توجیہات اگرچہ غیر مستند ہیں لیکن تحریر کردہ دس دلائل کی موجودگی میں ان کے بغیر چارہ نہیں اور اس باب کی دونوں روایتوں کو ان کے مطابق بنانا ناگزیر ہے، خاص طور سے اس لئے بھی کہ حضرت عائشہؓ جو اس باب کی دوسری حدیث کی راوی ہیں وہ خود نکاح بغیر ولوی کے جواز کی قائل ہیں، کما مر عن الطحاوی۔ نیز امام زہریؒ جو خود بھی حضرت عائشہؓ والی روایت کے راوی ہیں ان کا مذہب بھی حنفیہ کے مطابق ہے۔ والشیخانہ اعلم

باب ماجاء لانکاح الابیۃ

عن ابن عباسؓ ان ابن عباسؓ سلمی الله علیه وسلم قال : « البقایا اللاتی ینکحن أنفسهن

له وقد زین بعض اهل العلم هذا التأویل وقالوا : إنما ینکح ذلک فی العبادات والقرب التي لها حدان فی الجواز من ناقص وكامل ، وأما المعلقات التي لها جهة واحدة فان النفی یرجب فیها الفساد أو کلاما هذا معناه ، قلت : إن هذا اللغات قصدهن کمال ارتهاان العقد بما عسى أن ینقضه بعد الإبرام من اعتراض الولی فیما له فيه حق الاعتراض ، وذا اعتد برضاہن من هذه التقیمة وهذا کلام صحیح اه کذا فی التعلیق الصبیح (ج ۲ ص ۱۰۰)

ومشأ) باب الولوی فی النکاح الخ الفصل الثانی - ۱۲ مرتبہ

سنة ۱۰۰ ہجری تالی کے قرآن - "رَبِّنَا مَا كَلَّمَتْ هَذَا بَاطِلًا (سورة آل عمران آیت ۱۱۱) میں لفظ باطل اس میں آیا ہے۔

نیزو فناکھا باطل کا ایک مطلب یہ ہو سکتے ہیں کہ ایسا نکاح ناپائیدار ہے (کہ عدم کفارت اور جہش سے کہنی صورت میا ولی کے مطابق پر ختم کیا ہو سکتے ہیں) لفظ باطل ، طاقی اور ناپائیدار کے معنی میں سید کے شعر میں آیا ہے ع
آلا ککل شی ما خلا الله باطل - ای فان وزائل ۱۲ مرتبہ

سنة ۱۰۰ ہجری تالی کے قرآن (۱۰/۳۳) من أجهادہ بغیر ولوی (یعنی) میں معمر سے مروی ہے فقال
سأنت الزہری عن امرأة تزوج بغیر ولوی فقال : إن کان لغیر اجازہ = ۱۲

سنة الحدیث لم یرجعه أحد من اصحاب الأکث الستة سوى التومذی ، قال الشيخ محمد قواد عبد الباقي - ترمذی (۲۵)

صالح ، رقم ۱۱۱ (۱۲)

اس حدیث کی بنا پر چچہ اور کا مسلک یہ ہے کہ بغیر گواہوں کے نکاح منعقد نہیں ہوتا ،
البتہ امام مالکؒ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ صرف اعلان کو کافی سمجھتے ہیں۔ لیکن یہ حدیث ان کے
خلاف حجت ہے۔

امام ترمذیؒ نے امام مالکؒ کے مذہب کی تشریح اس طرح کی ہے کہ وہ بیک وقت
دو گواہوں کی موجودگی کو ضروری نہیں سمجھتے بلکہ اگر یکے بعد دیگرے دو گواہوں کے سامنے نکاح ہو جا
تو بھی ان کے نزدیک درست ہے۔

پھر یہاں حنفیہ کے اصول پر ایک مشہور شکال ہے کہ آیت قرآنیہ **فَاذْكُرُوا مَا كُنْتُمْ**
عِنَ النِّسَاءِ میں بتینہ کا کوئی ذکر نہیں، لہذا خبر واحد کی بنا پر اس پر کیسے زیادتی کی جا سکتی ہے ؟
فخر الاسلام بزودیؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اشتراط بتینہ کی حدیث مشہور ہے جس سے
کتاب اللہ پر زیادتی درست ہے۔

۱۰ دیکھئے **بلاغ الصنائع** (ج ۲ صفحہ ۱۵۵) نکاح، فضل و عنہا الشہادۃ۔ علامہ کاسانی اس مقام پر امام مالکؒ کا مذہب پیش کرتے
ہوئے فرماتے ہیں: **وقال مالك: ليست (الشہادۃ) بشرط وإنما الشہادۃ للاحسان حتى لو عقد النكاح بشرط الإحصاء**
حاز و إن لم يحضره شهود، ولو حضره شهود بشرط عليهم الكتمان لم يجز۔ ۱۲ مرتب
۱۱ جبکہ امام مالکؒ کی دلیل یہ ہے کہ زنا سزا ہوتا ہے جب تک تصدیق ہے کہ نکاح علانیہ ہوتا ہے اور زنا میں باطنیہ ہوتا ہے۔ چنانچہ نبی کریم صلی اللہ
علیہ وسلم نے سزاگان کی لعنت ثابت ہے حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں: **إن النبي ﷺ عليه وسلم نهي عن نكاح الستر**۔ مجمع الزوائد
(ج ۳ صفحہ ۱۵۵) باب نكاح الستر۔ بحوالہ جمع طبرانی اوسط۔ نیز ترمذی (ج ۱ صفحہ ۱۱۱) ماجاء في إعلان النكاح میں بھی روایت
گزر چکی ہے **اعلنا هذا النكاح** ۱۱۔

حنفیہ کی دلیل حدیث باب کے علاوہ وہ روایات ہیں جن میں گواہوں کو نکاح کے لئے ضروری قرار دیا گیا ہے۔ دیکھئے
مجمع الزوائد (ج ۳ صفحہ ۱۵۵ تا ۱۵۶) باب ماجاء في الولی والشہود۔

جہاں تک ہمیں نیکان الستر = والی روایت کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ نکاح الستر کا احسان وہ نکاح ہے
جس میں گواہ موجود نہ ہوں، اور جس نکاح میں گواہ موجود ہوں وہ نکاح علانیہ ہے۔ کہ نکاح ستر، **إذ الستر إذا اجاوز الشہین**
مخرج من ان يكون سترًا قال النفاہ :

وسترک ما کان عند امرئ وستر الثلثة غیر الخفی

کما فی البیانح للکشافی* (ج ۲ صفحہ ۱۷) مرتبہ معرفت

۱۳ سورۃ نساء آیت ۳۴ پک ۴۳

لیکن شیخ ابن ہمام نے اس جواب کو رد کرتے ہوئے ابن حبان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اس باب میں سوائے حضرت عائشہؓ کی ایک مرفوع حدیث کے جوہ لانکاح الابولت و شہدی عدل کے الفاظ ساتھ مروی ہے کوئی اور حدیث صحیح نہیں۔

خود شیخ ابن ہمام نے اس کا ایک باب یہ ذکر کیا ہے کہ «فَاللَّيْثُ مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ» عام مختص منہ البعض ہے اس لئے کہ اس کے علوم سے محرمات کی تخصیص خود کتاب اللہ میں ہو چکی ہے لہذا اب خبر واحد سے اس میں مزید تخصیص کیجا سکتی ہے۔

نکاح کا نصاب شہادت

وقال بعض أهل العلم، يجوز شهادة رجل وامرأتين في النكاح - یہ حنفیہ کا مسلک ہے یعنی نکاح جس طرح دو مردوں کی شہادت سے منعقد ہو جاتا ہے اسی طرح ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے بھی ہو جاتا ہے، امام احمد کا بھی یہی مسلک ہے جبکہ امام شافعی کے نزدیک نکاح میں دو مردوں کی گواہی ضروری ہے اور عورتوں کی گواہی اس باب میں معتبر نہیں۔

امام شافعی کا استدلال «شہدی عدل» والی روایت سے ہے کہ اس میں مذکر کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے، لیکن اس استدلال کا ضمت ممدوح بیان نہیں اس لئے کہ عرفاً «شہدین» کے مفہوم میں وہ تمام لوگ آجاتے ہیں جو نصاب شہادت کو پورا کرتے ہوں اور نصاب شہادت بنص قرآنی یہ ہے «وَأَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ بَرِّبَعَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا

بلہ دیکھئے موارد الظمان إلى ذواتہ ابن حبان (ص ۳۰۵، رقم ۳۷۲) باب ماجاء فی الولی والشہو نیز دیکھئے الإحصان بہ ترتیب صحیح ابن حبان (ج ۶ ص ۱۵۴، رقم ۳۷۲) ذکر فی إجازة عقد النکاح بغیر ولی وشاہدی عدل، باب الولی ۱۲ مرتب

لہ یعنی حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ لِأَيَّتِه (سورہ نساء، آیت ۳۴ ص ۲۱۳)

لہ کہا وفتح القدير (ج ۳ ص ۳۰۷) کتاب النکاح ۱۲

لہ کہا فی الہدایة مع فتح القدير (ج ۳ ص ۳۰۷) نکاح و (ج ۶ ص ۳۰۷) کتاب الشہادات ۱۲
 ۱۵ کہا نقلہ الترمذی فی الباب، جبکہ المصنف (ج ۶ ص ۱۵۴) فصل ولا یعتقد بشہادة رجل وامرأتین سے معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد کی اصل روایت شافعیہ کے مطابق ہے۔ ابن قدام نے امام احمد کی ایک روایت کے حنفیہ کے مطابق ہونے کا انکار بھی ذکر کیا ہے۔ ۱۲ مرتب

لہ المصنف (ج ۶ ص ۱۵۴) ۱۲

رُجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ ۗ وَاللَّهُ أَعْلَمُ

باب ماجاء في خطبة النكاح

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: عَلَّمَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ التَّشَهُدَ ...

وَيَرَا ثَلَاثَ آيَاتٍ

- ① وَأَتَعُوا اللَّهَ حَقَّ تَعَاتِيهِ وَلَا تَعْمُرُنَّ الْأَرْضَ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ۝
- ② يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ۝
- ③ اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ۝

ان تین آیات میں سے کسی میں بھی نكاح کا مقصود اذکر موجود نہیں، حالانکہ قرآن کریم میں ایسی متعدد آیات موجود ہیں جو نكاح سے متعلق ہیں لیکن انہیں چھوڑ کر مذکورہ تین آیات کو اختیار کیا گیا، اس کی وجہ کہیں مراحہ نظر سے نہیں گذری لیکن حضرت والد ماجد رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی حکمت یہ بتائی کہ ان تینوں آیات میں تقویٰ کا حکم مشترک ہے اور نكاح ایک ایسا معاملہ ہے کہ اس میں زوجین کے تعلقات کی خوشگوازی اور باہمی حقوق کی ادائیگی بغیر تقویٰ کے ممکن نہیں۔ واللہ اعلم

۱۔ سورہ بقرہ آیت ۱۸۷، ۲۔ ۱۱۱، ۳۔ فوق و غیرہ ۴۔ ایک استدلال زم زمی کی ایک روایت سے ہے
 ۵۔ قال: مضت الستة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لا يجوز شهادة النساء في الحدود ولا في النكاح ولا في الطلاق، وجاء أبو عبيد في الاموال ۱۱ - لكن اول قوله خبر واحد به جو کتاب اللہ کا
 معارفہ نہیں کر سکتی، اس کے علاوہ اس میں انقطاع بھی ہے۔ ۱۲ مرتب

۳۔ الحدیث لم یخرجہ من أصحاب الكتب الستة أحد سوى الترمذی، قاله الشيخ محمد غزالی
 عبد الباقي، سنن ترمذی (ج ۳ ص ۳۳۷، رشم ۵۱۱) ۱۳

۴۔ سورۃ آل عمران، آیت ۳۷، ۵۔ ۱۲

۶۔ سورۃ نساء، آیت ۷۷، ۷۔ ۱۲

۸۔ سورۃ احزاب، آیت ۴۳، ۹۔ ۱۳

۱۰۔ الفاظ کے فرق کے ساتھ بعضوں معارف القرآن (ج ۲ ص ۲۵۷) سے ماخوذ ہے ۱۲

باب ماجاء فی استئثار البکر والشیب

اس باب میں ولایت، اجبار، کامسئلہ زیر بحث آتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک، ولایت اجبار کا مدار عورت کے باکرہ اور شیبہ ہونے پر ہے یعنی باکرہ پر ولی کو ولایت اجبار حاصل ہے خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ اور شیبہ پر ولایت اجبار نہیں خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ۔

اس کے برعکس ہمارے نزدیک ولایت اجبار کا مدار صغیر اور کبیر پر ہے۔ لہذا صغیرہ پر ولایت اجبار ہے اور کبیرہ پر نہیں خواہ وہ باکرہ ہو یا شیبہ، گویا صغیرہ باکرہ پر بالاتفاق ولایت اجبار ہے اور کبیرہ شیبہ پر بالاتفاق ولایت اجبار نہیں اور کبیرہ باکرہ پر شافعیہ کے نزدیک ولایت اجبار ہے، ہمارے نزدیک نہیں، اور صغیرہ شیبہ پر ہمارے نزدیک ولایت اجبار ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک نہیں۔ حال یہ کہ چار صورتوں میں سے دو صورتیں اتفاق ہیں اور دو صورتیں اختلافی ہیں۔ امام شافعیؒ کا استدلال اس باب میں حضرت ابن عباسؓ کی معروف روایت ہے

« أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : الأئمة أحق بنفسها من وليها، الحديث
 وہ فرماتے ہیں کہ یہاں "ائیم" سے مراد شیبہ ہے کیونکہ باکرہ کا ذکر اس روایت میں آگے مستغلاً آیا ہے یعنی "والبکر تستأذن في نفسها وإذنها صماتها" اور جب "ائیم" سے شیبہ مراد ہوئی تو اس کا مفہوم مخالف یہ ہوا "البکر ليست احق بنفسها من وليها" اور مفہوم مخالف ان کے نزدیک تحت ہے۔

جبکہ حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :

① حضرت ابو ہریرہؓ کی معروف حدیث باب "لا تلصق الشیب حتى تستأمر ولا تلصق

له بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۲۷۷) فصل وأما الذي يرجع إلى المولى عليه، فتح القدير (ج ۳ ص ۳۵)

باب الأولياء والأصهار ۱۲ م

۱۲ یہ روایت ترمذی کے علاوہ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۵۸) باب فی الشیب میں بھی آئی ہے۔ نیز دیکھئے سنن

ابن ماجہ (ص ۱۳۳) باب استئثار البکر والشیب۔ ۱۲ م

۱۳ الفاظ کے فرق کے ساتھ یہ روایت صحیح بخاری (ج ۲ ص ۱۰۳) کتاب الحیل، باب فی النکاح میں بھی آئی ہے۔

نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۵) باب استئذان الشیب فی النکاح الز ۱۲ مرتب

البکر حتی تستأذن وإذنها الصموت» اس میں شیبہ اور بکرہ دونوں کا ایک حکم بیان کیا گیا ہے نرق صرف طریق اجازت میں ہے۔

(۲) سنن نسائی میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے « أن نساء دخلت علیها فقالت: إن أبا ذؤبی بن زؤبجی ابن أخیه لیرفع بی خبیسته وأنا کارهة، فقالت: اجلسی حتی یأتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم، فجاء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فأخبرته، فأرسل إلى أیہما فدعاه فوجع الأمر لایہا فقالت: یا رسول اللہ! قد أجزت ما صنع أبی ولكن أردت أن أعلم ألبناء من الأمر شیئاً۔ اور سنن ابن ماجہ میں لکے یل الفاظ مروی ہیں « فقالت: قد أجزت ما صنع أبی ولكن أردت أن تعلم النساء أن لیس الی الخباء من الأمر شیئاً»۔ بعض شافعیہ نے اس میں یہ تاویل کی ہے کہ یہ عورت شیبہ تھی لیکن اول تو روایت میں اس پر کوئی دلیل نہیں، دوسرا اس عورت نے یہ کہا کہ میرا مقصد اس مسئلہ کا اعلان تھا کہ آبا کو عورتوں پر ولایت اجبار نہیں، اور اس نے یہ اعلان مطلق الفاظ میں کیا جس میں بکرہ اور شیبہ کی کوئی تفریق نہیں اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر کوئی تکیہ نہیں فرمائی۔

(۳) سنن ابی داؤد اور سنن ابن ماجہ میں « جریر بن حازم عن أبوب عن عكرمة» کے طریق سے حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے « أن جاریة بکرا أنت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فذکرت أن أباهما زؤجها وهي کارهة فغضبها النبی صلی اللہ علیہ وسلم» یہ روایت حنفیہ کے مسلک پر صحیح ہونے کے ساتھ صحیح بھی ہے، یحییٰ بن سعید القطان نے اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے اور حافظ ابن حجر نے بھی اس کی صحت کا اعتراف کیا ہے لیکن پھر انہوں نے اس روایت

لے (۲۵) البکر یزوجها أبوها وهي کارهة ۱۲

لے (مشکوٰۃ ۱۳۵) من زؤج ابنته وهي کارهة ۱۲

لے (۱۵) ۲۸۶، ۲۸۵) باب فی البکر یزوجها أبوها ولا یستأمرها ۱۲

لے (مشکوٰۃ ۱۳) باب من زؤج ابنته وهي کارهة ۱۲

۱۵ چنانچہ علامہ عینی فرماتے ہیں: « رواد أبو داؤد باسنادہ علی شرط الصحیحین وقال أبو داؤد: والنصح مرسل وقال أبو حاتم: رضعه خطأ، وقال ابن حزم: صحیح فظایة الصحة ولا معارض له وابن القطان

صححه عمدة القاری (۲۰) ۲۰) باب إذا زؤج بنته وهي کارهة فنکا ہما مردود ۱۲ مرتب

لے چنانچہ فرماتے ہیں « رجال الثقات» فتح الباری (۵) ۹) مشکوٰۃ) باب إذا زؤج الرجل ابنته وهي کارهة الخ ۱۲

کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ روایت نکاح فی غیر کفو پر محمول ہے لیکن یہ جواب وہی مفید نہیں، اس لئے کہ یہ روایت کفو اور غیر کفو کے بیان سے خالی ہے، شہری نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے دریافت فرمایا کہ "هل زوجت في الكفوأم في غير الكفو" لہذا غیر کفو کا امکان احتمالِ ناشی سے غیر دلیل ہے، اس کے علاوہ روایت میں "وہی کا رختہ" کا لفظ اس پر دلالت کر رہا ہے کہ یہ خچیر کراہت کی وجہ سے بھی ذکر عدم کفارت کی وجہ سے۔

جہاں تک حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں "الایتم احق بنفسہامن ولیتہا" سے شافعیہ کے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ "ایتم" سے مراد بٹہ، ہر عورت ہے اور اس کا اطلاق باکرہ اور یتیمہ دونوں پر ہوتا ہے۔ البتہ "بکرہ" کا ذکر اللہ سے اس لئے فرمایا گیا کہ اس کا طریقہ اجازت دوسرا تھا اور اگر بالفرض "ایتم" سے مراد "یتیم" ہی لی جائے تب بھی مفہوم تعلق سے استدلال ہمارے نزدیک درست نہیں، بالخصوص جب کہ وہ منطوق کے خلاف ہو اور منطوق یہ ہے "السکرتاؤذن فی نفسہا" واللہ اعلم

باب ماجاء فی إکراہ الیتیمۃ علی التزوج

عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اليتيمة تستأمر في نفسها فإن صمتت فهو إرادتها وإن أبوت فلا جواز عليها»
 یتیمہ کا اطلاق صغیرہ اور کبیرہ دونوں پر ہوتا ہے، اگر جہاں کبیرہ مراد ہو تب تو حدیث کا مفہوم بالکل واضح ہے کہ اس کی اجازت کے بغیر نکاح منع نہیں ہوگا اور اگر صغیرہ مراد ہو تو اس کا

لہ حافظ نے یہ جواب یہی تہی کے حوالہ سے ذکر کیا ہے "فتح" (ج ۹ مطبوعہ) نیز دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۱، ص ۱۱۸)

باب ماجاء فی نکاح الأبناء الأبکار ۱۲ م

۱۱۸ کما فی لسان العرب (ج ۳ ص ۲۹۹) م

۱۱۹ والأصل فيه أن ما يفهم من اللفظ إنما أن يفهم من صريح اللفظ وهو المنطوق اولاد وهو المفهوم
 والمفهوم نوعان مفهومان مقصد وهو أن يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه ولو وفق المنطوق، ومفهوم
 عن الغنة وهو أن يفهم منه حال خلاف ما يفهم من المنطوق، نور الأضواء (ص ۱۵۱) بحث الوجوه الفاسدة،
 فصل التفسير على الشيء باسمه العلم ۱۳ مرتب

۱۲۰ الحدیث أخرجه أبو داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱۵۵) باب فی الاستیجار ۳

ہو سکتا ہے کہ اس کا "استیمار" تو شرعاً کالعدم ہے۔ اس کا جواب حنفیہ یہ دیتے ہیں کہ اس کے حق میں استیمار سے مراد خیاری بلوغ ہے یعنی اس کا استیمار بلوغ کے وقت ہوگا۔

جبکہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ یتیم صغیرہ کا نکاح ہو ہی نہیں سکتا تا وقتیکہ وہ بالغ نہ ہو جائے وہ نکاح میں خیار کے بھی قائل نہیں، وہ فرماتے ہیں کہ صغیرہ ہونے کی بنا پر یتیم کی اجازت مستبر نہیں اور باپ اور کسی غیر موجود کی بیگنی کو اس پر ولایت اجیار بھی حاصل نہیں۔
حامل یہ کرشافعیہ کے نزدیک اس روایت کو کبیرہ پر محمول کیا جائیگا۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ روایت میں "یتیمہ" کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جو صغیرہ اور کبیرہ دونوں پر پولا جاتا ہے بالخصوص صغیرہ پر اس کا اطلاق زیادہ ہونگے لہذا صغیرہ کو حدیث کے مفہوم سے خارج کرنا درست نہیں، اور جو شکل امام شافعی نے بیان کی ہے اس کا حل خیاری بلوغ میں موجود ہے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی مہور النساء

مہر کی مقدار کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔
امام شافعیؒ، امام احمدؒ، سفیان ثوریؒ، امام اسحاقؒ و حنفیہ کے نزدیک مہر کی کوئی مقدار مقرر نہیں بلکہ ہر وہ چیز جو مال ہو اور ریح میں شمن بن سکتی ہو وہ نکاح میں مہر بن سکتی ہے۔
علامہ ابن حزمؒ کے نزدیک تقریباً ہر چیز مہر بن سکتی ہے، حتیٰ کہ پانی، کت، آبی وغیرہ بھی۔

۱۔ مذاہب کی تفصیل اسی باب میں امام ترمذیؒ کے کلام سے ماخوذ ہے ۱۲ م
۲۔ نفع العتدیر مع الہدایہ (ج ۳ ص ۱۱۴) باب الأولیاء والأولاد ۱۱ م
۳۔ بکرہ صغیرہ کے ضمن میں حقیقت اور کبیرہ کے ضمن میں مجاز ہے، چنانچہ علامہ ابن الاثیر فرماتے ہیں: یاذا بلغنا الیتیم والیتیمۃ ذال عنہما اسم الیتیم حقیقۃ، وقد یطلق علیہما مجازاً بعد البلوغ، کذا فی النہایۃ (ج ۵ ص ۲۹۸) برتیباً مکملہ المجمع شرح المہذب (ج ۵ ص ۱۵۸) کتاب الصدقات، مسکنہ ولین لاؤقل صدق الحد، المعنی (ج ۶ ص ۱۵۸) کتاب الصدقات ۱۲ م

۴۔ قال ابن منزم، وكل ما جاز أن یملك بالصبۃ أو بالمیراث جاز أن یكون صدقاً وان یخالج به وأن یواجر به سواء حق بیعه أو لم یحل كالعالم والطلب والسود والقمرة التي لم یبد مصلحتها والسند قبل أن یشترک لأن النكاح ليس بیعاً۔ وقال، وجاز أن یكون صدقاً كل مال له نصف قبل أو كثر ولو أنه حیة جزأ حیة شعیراً أو غیر ذلك، وكذلك كل من حلال مرسون كسليم شمن من العرقان أو من العلم أو البنا أو الخیاطة أو غیر ذلك إذا تراضیا بذلك۔ المحلی (ج ۱ ص ۱۳۳) مسألة ۱۸۸ و مشکوٰۃ ۱۳ مرتب عن من

امام مالکؒ کے نزدیک مہر کی کم سے کم مقدار چوتھائی دینار یا تین درہم تھے۔ وہ اس کو "اقل ما یقطع بہ ید السارق" پر قیاس کرتے ہیں کیونکہ وہاں بھی ان کے نزدیک بیچ دینا کے بدلے میں ایک عضو کا ٹانگیا اور یہاں اس کے بدلے میں ایک عضو کی ملکیت حاصل ہوتی ہے۔ جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اقل مہر دس درہم ہے۔

شافیہ اور حنابلہ کا استدلال عامر بن ریحہ کی حدیثِ باب سے ہے "أَنَّ امْرَأَةً مِنْ بَنِي فِزَالَةَ تَزَوَّجَتْ عَلَى لَطْعَيْنٍ فَعَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَرْضَيْتِ مِنْ نَفْسِكَ وَمَالِكَ بِنَعْلَيْنِ قَالَتْ نَعَمْ قَالَ فَأُجِيزُهَا" نیران کا ایک استدلال اگلے باب میں حضرت سلم بن سعد ساعدی کی روایت ہے جس میں آپؐ نے ایک مرد سے فرمایا "فَالْتَمَسَ وَلَوْ خَاتَمًا مِنْ حَدِيدٍ" ان دو روایتوں کے علاوہ حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ أَعْطَى فِي الصَّدَاقِ امْرَأَةً مَلَأَ كَفِّهِ سَوْفًا أَوْ تَعْرَافَةً اسْتَحْلَى" اور حضرت عبد الرحمن بن عوف کا واقعہ بھی ان کی دلیل ہے جس میں انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے نکاح کی خبر دی تو آپؐ نے پوچھا "مَا أُصْدَقْتَهَا؟" اس پر انہوں نے جواب دیا "وَرَبَّ نَوَافَةٍ مِنْ ذَهَبٍ"۔

۱۔ بدایۃ المجتہد (۲/۳۵۸) کتاب النکاح، الباب الثانی، الفصل الثالث فی الصداق ۲۱۴
۲۔ المجموع (۱۵۵/۱۲)

۳۔ حنفیہ کے نزدیک بھی کسی قدر فرق کے ساتھ نصابِ مہر مہر کی اعتبار سے حیران کے نزدیک دس درہم ہے، مگر مہر زینعی فرماتے ہیں "أَقَلُّ الْمَهْرِ شَرْطَةُ دِرْهَمٍ سِوَاكَانٍ مَعْزُوبَةٍ أَوْ غَيْرِ مَعْزُوبَةٍ حَتَّى يَجُوزَ وَزَنَ عَشْرَةَ تَبْرًا وَإِنْ كَانَتْ قِيَمَتُهُ أَقَلَّ بَخْلًا نَصَابِ السَّرْقَةِ"۔ تبیین الحقائق (۲/۵) باب المہر ۱۳ مرتبہ
۴۔ یہ روایت ترمذی کے علاوہ سنن ابن ماجہ (۱/۱۱۱) باب صداق النساء میں بھی آئی ہے ۱۴
۵۔ بخاری کی روایت میں یہ الفاظ آتے ہیں "أَنْظُرْ وَلَوْ خَاتَمًا مِنْ حَدِيدٍ" دیکھیے (۲/۲) باب تزویج

المعسر، نیز دیکھیے صحیح مسلم (۲/۱۱۱) باب صداق الخ ۱۳ مرتبہ
۶۔ سنن ابی داؤد (۲/۱۱۱) باب قلة المهر، نیز دیکھیے سنن ترمذی (۱/۱۱۱) باب ما جاء في الويلمة، اور سنن ابن ماجہ (۲/۱۱۱) باب الويلمة ۱۳ مرتبہ

۷۔ قال ابن المثير: فوجد يشعب بن عبد الرحمن بن عوف تزوجت ابنة النواة اسم الحسنة دراهم وقيل أريد قدر نواة من ذهب كان فيهما خمسة دراهم ولم يكن شره ذهب وإنما ذكره أبو عبيد قال الأثرجى لفظ الحد يشعب لانه تزوج المرأة على زوج فيه خمسة دراهم إلا نواة قاله نواة من ذهب" ولست أدري لم أنكره أبو عبيد النهاية (۲/۱۱۱) ۱۳ مرتبہ

حنیفہ کا استدلال سن کر بی بی بیہقی اور سنی دارقطنی میں حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت سے ہے۔ "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يبيح الفناء الا كفوا ولا يزوجهن الا الاذلياء ولا يهدون عشرة دراهم" اس روایت پر میشر بن عبید اور عجاج بن ارطاة کی وجہ سے ضعف کا حکم لگایا گیا ہے۔

لیکن معنی ابن ہاشم فرماتے ہیں کہ اس حدیث کو ابن ابی حاتم نے روایت کیا ہے اور اس کے بارے میں حافظ ابن حجر فرماتے ہیں "إنه بهذا الإسناد حسن ولا أقل منه" نیز حضرت جابر کی روایت کی تائید حضرت علی کے اثر سے بھی ہوتی ہے کہ "لامهرا أقل من عشرة دراهم"۔

اس کے علاوہ حضرت جابر کی روایت کی تائید قرآن کریم کی اس آیت سے بھی ہوتی ہے "وَقَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ" اس میں لفظ "فرض" اس بات پر دلالت کر رہا

شہ الحفظ للبیہقی (ج ۲، ص ۲۸۶) کتاب الصداق باب ما يجوز أن يكون مهرًا، نیز دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۲۸۶)

باب المهر رقم ۱۱ م

۱۱۔ علامہ عثمانی فرماتے ہیں: لكن البيهقي روله من طرق وسننها (في سننه الكبرى ج ۲، ص ۱۰۰) والنعيف إذا روى من طرق يصير في حداد ما يمتنع به ذكره النووي في شرح المهذب - فتح الملهم (ج ۳ ص ۲۸۶) باب الصداق -

واضح رہے کہ سنن دارقطنی میں یہ روایت دو طریق سے آئی ہے دیکھئے (ج ۳، ص ۲۸۶) رقم ۱۱ و ۱۲) باب المهر ۱۱ مرتب سے روایت اور سنن ابی حاتم میں: حدثنا عمرو بن عبد الله الأودي حدثنا وكيع عن عبد بن منصور قال حدثنا القاسم بن محمد قال سمعت جابراً رضي الله عنه يقول قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ولا مهر أقل من عشرة من الحديث الطويل كذا نقل في فتح القدير (ج ۲ ص ۲۸۶) فصل في الكفلة ۱۱ مرتب سے وقد حسنه الحق ابن أمير الحاج في شرح الترمذي كما نقل في فتح الملهم (ج ۳ ص ۲۸۶) باب الصداق رقم ۱۱ م سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۲۸۶) رقم ۱۱ و ۱۲ و ۱۳) باب المهر حضرت علی کا یہ اثر سن کر بی بی بیہقی میں بھی مستند طرق سے مروی ہے دیکھئے (ج ۲ ص ۲۸۶)۔

یہ اثر میں طرق سے مروی ہے ان میں سے بعض درجہ حسن سے کم نہیں کما فی (إعلاء السنن (ج ۱ ص ۱۰۰) باب لا مهر إلا في المهر وأحكامه ۱۱ مرتب

سورة احزاب آیت ۱۱ م

ہے کہ مہر کی مقدار شرعاً مقرر ہے اس لئے کہ " فرض " کے معنی مقرر کرنے کے آتے ہیں لیکن مسترآن و حدیث کے پورے ذخیرہ میں حضرت جابر کی مذکورہ حدیث کے علاوہ کسی بھی حدیث میں مہر کی کوئی مقدار مروی نہیں لہذا یوں کہا جاسکتا ہے کہ یہ آیت بیان مقدار میں مجمل ہے اور حضرت جابر کی روایت اس کے لئے بیان کی حیثیت رکھتی ہے ،

اس کے علاوہ حضرت جابر کی حدیث ایک اصل کئی کو بیان کرتی ہے جبکہ شافعیہ کے مستدلات محض واقعات جزئیہ ہیں ، مزید یہ کہ مہرجن مصلح کی بنا پر شروع کیا گیا ہے ان کا تقاضا یہ ہے کہ مہر میں مال کی اتنی مقدار ہو جس کی کچھ اہمیت بھی جائے ۔

جہاں تک شافعیہ کے مستدلات کا تعلق ہے سو اول تو ان میں سے اکثر کو ضعیف کہا گیا ہے چنانچہ عامر بن ربیع کی حدیث باب (جس میں " نعلین " پر نکاح کا ذکر ہے) عامر بن عبید اللہ کی وجہ سے ضعیف ہے اور سنن ابی داؤد میں حضرت جابر کی روایت (جس میں " من أعطی والصدیق امرأه ملاءکفیه سوپیفاً أو تماً فقد استحل " کے الفاظ آئے ہیں) اسحاق بن جبرئیل اور مسلم بن رومان کی وجہ سے ضعیف ہے ، اسی طرح دوسری روایت بھی ضعیف ہیں ۔

السبتہ شافعیہ کے تمام مستدلات میں دو روایتیں سنداً اقویٰ ہیں ایک عبد الرحمن بن عوفؓ کا واقعہ اور دوسرے حضرت سہیل بن سعدؓ کی روایت ، جہاں تک حضرت عبد الرحمن بن عوفؓ کے واقعہ کا تعلق ہے سو اس میں کھجور کی گٹھلی کے برابر سونے کا ذکر ہے ، ممکن ہے کہ اس سونے

سے اس روایت کی امام ترمذی نے اگر کچھ بھی تجسس کی ہے لیکن راجح یہ ہے کہ یہ ضعیف ہے اس لئے کہ عامر بن عبید اللہ کے منصفہ پر اکثر محدثین اتفاق ہے چنانچہ بخاری ، امام احمد ، ابن حبیب ، ابو زرعہ ، ابو حاتم ، ابن خزیمہ ، امام دارقطنی اور امام نسائی نے انکا تفسیق کی ہے اور ان جہاں ان کے بارے میں فرماتے ہیں : کثیر الوہم فاحش الخفاء فترك اور مشہور فرماتے ہیں : لو قلت له من بنی مسجد البصرۃ لقال حدثنا فلان عن فلان أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بناہ ۔

میزان الاعتدال (۲۵۷ و ۲۵۸ و ۲۵۹) ، مرقم ۵۵۵۵) ۱۲ مرتب

۱۷ (ج ۱ ص ۱۱۱) باب قسۃ المہر ۱۲

۱۸ فتح الغریر (ج ۳ ص ۱۱) باب المہر ۱۲

۱۹ سنن دارقطنی (۳ ص ۱۱۱ ، ۱۱۲) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : أنکعوا الیامی ثلاثاً قبیل ما العلاق بینہم یا رسول اللہ ؟ قال : ما تراخو علیہ الأهلون ولو قنن من اذک ۔ یہ روایت محمد بن عبد الرحمن السبیلی کی وجہ سے منقول ہے کہا فی نصب الرایہ (ج ۳ ص ۱۱) باب المہر ۱۲ مرتب

کی قیمت دس درہم کے برابر ہو، رہا حضرت سہیل بن سہد کا واقعہ سو وہ بلاشبہ سزا صحیح ہے لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں آپ نے "خاتم حدید" کا مطالبہ بطور مہر کامل نہیں بلکہ بطور مہر مجمل کیا تھا۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ اہل عرب میں یہ معمول تھا کہ رخصتی کے موقع پر شوہر بیوی کو نقدی وغیرہ کوئی نہ کوئی چیز دیا کرتا تھا، یہ چیز یا بطور تحفہ ہوتی تھی اور مہر میں شمار نہ کی جاتی تھی یا مہر ہی کا حصہ ہوتی تھی اس "تحفہ" یا "مہر مجمل" کے بغیر "رخصتی" کو میسر ہو سکتا تھا، اُس کی تائید شیخ ابن داؤد کی روایت سے ہوتی ہے "ان علیاً رضی اللہ عنہ لسا تزوج فاطمة بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رضی اللہ عنہا اُرَادَ أَنْ يَدْخُلَ بِهَا فَصَنَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى يَعْطِيَهَا شَيْئًا ، فَقَالَ : « يَا رَسُولَ اللَّهِ ! لَيْسَ لِي شَيْءٌ » فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : « أَعْطَاهَا دَرَعًا ، فَأَعْطَاهَا دَرَعًا ثُمَّ دَخَلَ بِهَا » اس روایت میں جس زرہ کے دیئے جانے کا ذکر ہے وہ یہ تین تا چھ مجمل کے طور پر دی گئی تھی، اس لئے کہ یہ امر طے شدہ ہے کہ حضرت فاطمہ کا مہر اس سے زیادہ تھا۔

سہ (ج ۱ ص ۱۹۲) باب فی الرجل یدخل بامرأته قبل أن ینقدها - ۴۱۲ م

لکہ حدیث کا یہ مجرا اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ دخول سے قبل کچھ دینا ضروری ہے جبکہ سنن ابی داؤد میں حضرت عائشہ سے مروی ہے "أمرنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن أدخل امرأة حلی زوجا قبل أن یعطیها شیئاً" (ج ۱ ص ۱۹۱) جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دخول سے قبل کچھ دینا ضروری نہیں، جس سے بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے علامہ عثمانی ان دونوں میں تفسیق دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ پہلی والی روایت استحباً ہے اور دوسری روایت جوازِ ناظرہ پر محمول ہے لہذا کوئی تعارض نہیں، دیکھئے إطلاء المشنن (ج ۱ ص ۱۱۷) باب استحباب تعجیل شئی من المہر عند الدخول ۱۲ مرتب

سے مذکورہ تشریح سے معلوم ہو کہ حضرت فاطمہ کو زرہ صرف بطور مہر مجمل دی گئی تھی جبکہ ان کا کل مہر اس سے زائد تھا لیکن روایات کے تشکیق سے معلوم ہوتا ہے کہ زرہ مہر مجمل ہونے کے ساتھ ان کا کل مہر بھی تھی۔

جس کی تفصیل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی کسی صاحبزادی کا مہر بارہ اوقیہ (۴۸۰ درہم) سے زائد مقرر نہیں کیا مگر حضرت عائشہ کی زرہ بھی اسی قدر مالیت میں فروخت کی گئی تھی چنانچہ خود حضرت علیؑ فرماتے ہیں "فبعنا ما بنتی عشرة أوقیة فكان ذلك مہراً لہ" رواہ أبو یعلیٰ کذا فی صحیح الزوائد (ج ۱ ص ۱۱۷) باب الصداق -

معلوم ہوا کہ زرہ محض مہر مجمل نہ تھی بلکہ کل مہر بھی تھی۔ (بقیہ حاشیہ، اگلے صفحہ پر)

بالکل اسی طرح شافعیہ کے تمام استدلال بھی مہر مجمل یا تحفہ پر محمول ہیں واللہ بجا نہ وتطلق
اعلم وعلما ائمتہ واحکم۔

بَابُ مِنْهُ

عن شہد بن ساعد الساعدی أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جاءه امرأة ...
..... قال : فالقس ولو خاتما من حديد -

خاتم جدید کے استعمال کا حکم | حدیث باب سے بعض شافعیہ نے اس پر استدلال کیا ہے
کہ خاتم جدید کا استعمال جائز ہے بشرطیکہ اس پر چاندی
چڑھی ہوئی ہو۔

بھیجا حاشیہ صفحہ گذشتہ

پھر جس طرح سے روایت کو بطور تائید پیش کیا گیا ہے اس سے بظاہر یہ بتلانا مقصود ہے کہ جس طرح اس واقعہ
میں مہر کا کچھ حصہ دیا گیا تھا اور ذمہ کے وقت اس کے دینے کو ضروری سمجھا گیا تھا بالکل اسی نوعیت پر وہ روایات بھی محمول
ہیں جو شافعیہ کا استدلال ہیں جن سے مہر کی مقدار اس درہم سے کم معلوم ہوتی ہے۔ لیکن ہماری مذکورہ تشریح کے بعد یہ طرز
استدلال درست نہیں معلوم ہوتا اس لئے کہ زرہ کا کُل مہر پر نامعلوم ہو چکا۔ البتہ یہ بحث روایت کو اس حیثیت سے اب بھی
بطور تائید پیش کیا جا سکتا ہے کہ وضاحت سے قبل کچھ دینے بغیر حضرت علیؑ کو بنا کر امامت نہ دی گئی کہ حضرت علیؑ نے اس کی تعین
میں کل مہر ہی ادا کر دیا لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا شافعیہ حضرت فاطمہؑ کے حق میں کل مہر کا مطالبہ نہ تھا بلکہ عرب کے بعض صحابہ
بنیاد سے قبل کچھ دینے کا مطالبہ تھا، اس درہم ہرے کم پر وال تمام روایات بھی اس پر محمول ہیں کہ عرب کے رواج کے مطابق
شرع میں کچھ دیا گیا اور مہر کی بعد میں تکمیل کی گئی واللہ اعلم ۳ مرتب عفا اللہ عنہ

(حاشیہ صفحہ ۱۸۸)

۱۔ مذکورہ تفصیل کسی قدر تفسیر اور اضافہ کے ساتھ فتح القدر (ج ۳ ص ۱۸۸) باب المہر سے ماخوذ ہے ۱۲ م
۲۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۸۸) باب تزویج المعسر و مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۸۸)
باب الصداق الم۳ ۱۱ م

۳۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۲۲ و ۳۲۳) باب فض المناقہ
و بادخاتم الحدید، کتاب النکاح - لیکن علامہ نوویؒ کے کلام سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ وہ غالباً لفظ کو
بھی بڑا کر اہستہ جائز قرار دیتے ہیں چنانچہ لکھتے ہیں : « وقال صاحب المنعمۃ : لا یکرہ الخاتم من حدید أو رصاص
للحدیث والصحیحین أن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم قال للذی خطب الواہیۃ فذہبا ۱۱ اطلب ولو
خاتم من حدید - قال ولو کان فیہ کراہۃ لہر بأذن فیہ یہ - وفسن ابی داؤد باسناد جید
(۱۱) حاشیہ الخ ص ۱۸۸

جبکہ حنفیہ کے نزدیک لوسہ، پیتل وغیرہ کی انگوٹھی حرام ہے خواہ اس میں چاندی ملی ہوئی ہو۔
حنفیہ کا استدلال شیخ ابن داؤد میں حضرت یربیعہ کی روایت سے ہے جس میں ذکر ہے کہ
ایک شخص لوسہ کی انگوٹھی پہن کر آیا تو آپ نے اس سے فرمایا: **مَالِي أَرْضِي عَلَيْكَ حَلِيَّةَ أَهْلِ النَّارِ** اس پر

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

عن معیتیب الصحابی رضی اللہ عنہ وكان علیٰ خاتمة النبي صلى الله عليه وسلم قال: «كان خاتمة النبي من حديد.
ملوی علیہ فضة» فالخاتمة لانه لا يكره لهدية الحديدین، وصفه الأول. المجمع شرح المذهب (ج ۲ ص ۲۳۳)
باب ما يكره لبسه وما لا يكره فصل في مسائل تتعلق بالباب - ۱۳ مرتبہ مخ منہ

چاندی چڑھی ہونے کی شرط سنن نسائی میں حضرت معیتیب کی روایت کی بنا پر قال: «كان خاتمة النبي صلى الله عليه وسلم
حديد املوی علیہ فضة قال ورمالان فی یدی، فكان معیتیب علی خاتمة رسول الله صلى الله عليه وسلم (أبی
أمینا علیہ) دیکھئے (ج ۲ ص ۱۵۱) کتاب الزینة، لبس خاتمة حديد ملوی علیہ فضة، نیز دیکھئے سنن ابی داؤد
(ج ۲ ص ۲۵۵) کتاب الخاتم باب ما جاء في خاتم الحديد ۱۲ مرتبہ

(حاشیہ صفحہ ۲۵۵)

ملہ لوسہ، پتھر، پیتل کی انگوٹھی وغیرہ کے حرام ہونے کی تصریح تو کتب حنفیہ میں موجود ہے، مثلاً دیکھئے البحر الرائق (ج ۱ ص ۱۸۱)
کتاب الکراہیة، فصل فی اللبس، فیخ القدر (ج ۱ ص ۱۵۵) کتاب الکراہیة، فصل فی اللبس اور اللباس الصغیر (ص ۱۳۹)
باب الکراہیة فی اللبس، جس میں یہ الفاظ آئے ہیں: «ولا تختار الا بالعمدة»۔

جہاں تک چاندی چڑھی ہوئی لوسہ کی انگوٹھی کا تعلق ہے، جس کی کائنات کی تصریح اس کتاب حنفیہ میں نہ مل سکی، البتہ
چونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی انگوٹھی کے بارے میں چاندی کے ہونے کی تصریح روایات میں موجود ہے مثلاً بخاری میں حضرت انس کی روایت
میں دیکھئے (ج ۲ ص ۱۵۱) باب فص القاتم۔ جبکہ پچھلے ماشیہ میں «خاتم حديد ملوی» کی روایت گزر چکی ہے، اس طرح روایات
میں تھام جو باقی ہے، علامہ ابن عثام کو راجع کرتے ہوئے فرماتے ہیں: «أجیب عنہ باوجود، الأول ان لا مانع ان يكون له خاتمة
من فضة وخاتمة من حديد ملوی» الثانی انہ یحتمل ان يكون خاتمة الحديد اللوی بفضة لانہ قبل ان ینھل عن
خاتمة الحديد (ج ۱ ص ۱۵۱) کہ چاندی چڑھی ہوئی لوسہ کی انگوٹھی بھی جائز نہیں، جیسا کہ ۳۱ ترمذی میں یہ بات مذکور ہے) الثالث
انہ لما كان خاتمة الحديد قد لوی علی ظاہرہ فضة صار لا یری منه الا الظاهر مطلقاً انہ مکملہ فضة۔ (اس آخری توجیہ
کا حاصل یہ ہے کہ «خاتمة حديد ملوی» جائز ہے) دیکھئے عمدة القاری (ج ۲ ص ۲۲) باب فص القاتم۔

علامہ رشاشی فرماتے ہیں: «لا بأس بأن يتخذ خاتمة حديد قد لوی علیہ فضة وألبس بفضة حتى لا یری»

رد المحتار (ج ۵ ص ۱۳) کتاب الحظر والإباحة، فصل فی اللبس طبع بولاق۔ مرتبہ

ص ۲۵۵) باب ما جاء في خاتم الحديد ۱۲

اس شخص نے وہ انگٹھی اٹا دی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ میں کس چیز کی انگٹھی ہوں، آپ نے ارشاد فرمایا " اتخذہ من ورق ولا تخذہ من ثقلہ "۔

جہاں تک حدیث باپ کے جملہ " فالنفس ولو غافقاً من حديد، کا تعلق ہے اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ اس سے انگٹھی پہننے کی اجازت معلوم نہیں ہوتی، لیکن یہ جواب خلاف ظاہر ہے۔ لہذا صحیح جواب یہ ہے کہ جب " حلیۃ اهل النار " والی روایت سے اس کا تعارض ہو گیا اور تاریخ کا علم نہیں تو امتیاط اسی میں ہے کہ حرمت والی روایت کو ترجیح دی جائے۔

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فزوجكمها بما معك من القرآن

تعلیم قرآن کو مہر بنانا | حدیث باپ کے مذکورہ جملہ سے استدلال کر کے شافعیہ تعلیم قرآن کے مہر بنانے کو جائز قرار دیتے ہیں۔

جہور کے نزدیک تعلیم قرآن کو مہر بنانا جائز نہیں، ان کا استدلال " وَاِجْلٌ لَّكُمْ مَا وُودَا ذِكْرًا اَنْ تَتَّبِعُوا بِاَمْوَالِكُمْ " سے ہے کہ اس میں ابتغاء بالمال کا حکم دیا گیا ہے جس کا

سند یحییٰ اس روایت کی سند میں ایک راوی ابو یوسف صہب اللہ بن سلم مروزی ہیں جن کے بارے میں حافظ ابن حجر نے لکھے ہیں: قال ابو حاتم الرازي : يكتف حدیثه ولا يحتج به، وقال ابن حبان في الثقات : يخطئ ويتعاند، فإن كان محضاً لعمل المنع على ما كان حديثاً صرفاً. فتح الباری (ج ۱۰ ص ۱۰۷) باب تأمیر الحدید۔ لیکن علامہ صنیٰ فرماتے ہیں: أخرج ابن حبان حدیثه وصححه، علامہ صنیٰ نے اس مقام پر بعض دوسری

روایات بھی زیر بحث روایت کی تائید میں ذکر کیا ہیں، دیکھیے عمدة القاری (ج ۲ ص ۱۲) مرتب۔
 سہ اس لئے کہ ظاہر یہی ہے کہ جب آپ نے " النفس " کا حکم دیا تو پہننے کی بھی اجازت ہوگی۔ لیکن حافظ ابن حجر نے جو روایت قائم حدید کے جواز کے قائل ہیں " النفس " والی روایت سے خاتم حدید کے جواز پر استدلال کو درست نہیں قرار دیتے چنانچہ فرماتے ہیں: " ولا حجة فيه لأنه لا يرد من جواز الإتيان جواز اللبس فيحصل أنه أراد وجوده لتنتفع المرأة بيفته، فتح الباری (ج ۱۰ ص ۱۰۷) مرتب۔

سہ الجرح شرح المہذب (ص ۱۵۵ ص ۱۵۶) کتاب الصدقات، مسألة اذا تزوجها وأصدقها أفليم القرآن ص ۲
 کہ چنانچہ امام ابو یوسف، امام مالک، لیث، کھول اور اسحاق بن راہویہ کا یہی مسلک ہے جبکہ امام احمد بن حنبلہ ایک روایت کراہت کی اور دوسری روایت جواز کی ہے۔ دیکھیے المغنی (ج ۲ ص ۲۶۳) کتاب الصدقات، فصل فأما تعلیم القرآن ص ۴
 ہے سورہ نساء آیت ۲۴، ہے۔ اس کے علاوہ اس آیت سے بھی ثبوت استدلال ہے " وَمَنْ كَرِهَ لِنَفْسِهِ أَنْ يَسْتَفِيعَ مِنْكُم مَّا لَانَ يَكْفِيهِ الْمَخْرُوعَاتُ الْمَرْمُوعَاتُ " (سورہ نساء آیت ۲۵) ہے) واللطول المال كما في المغنی (ج ۲ ص ۲۶۴) مرتب۔

مطلب یہ ہے کہ جمال نہ ہو وہ مہر نہیں بن سکتا اور تعلیم قرآن بھی مال نہیں، اور خبر واحد سے آیت کا نسخ درست نہیں، لہذا "زوجتکھا بما معک من القرآن" کا ایسا مطلب مراد لیا جائے گا جو آیت کے مطابق ہو، وہ یہ کہ اس میں بار معاوضہ کی نہیں بلکہ سببیت کے لئے ہے اور مطلب یہ ہے کہ "زوجتکھا لأنک من اهل القرآن" یعنی تمہارے علم قرآن کے سبب تم پر مہر محبت ضروری قرار نہیں دیا جاتا البتہ مہر متقبل قواعد کے مطابق واجب ہوگا۔ و اللہ اعلم

باب مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يَعْتِقُ الْأُمَّةَ ثُمَّ يَتَزَوَّجُهَا

"عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَعْتَقَ صَمْعِيَّةَ وَجَعَلَ عَتَقَهَا صِدْقًا" اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے امام احمد "عتق" کے مہر بنانے کو جائز قرار دیتے ہیں، جبکہ جمہور کے نزدیک یہ درست نہیں، اور حدیث باب کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو پہلے آزاد کر دیا پھر ان سے بغیر مہر کے نکاح کر لیا جو آپ کے لئے جائز تھا راوی نے اس کو "جعل عتقها صدقًا" سے حدیث باب کا ایک جواب یہ ہے کہ تعلیم قرآن کو مہر بنانا سلف صحابی کی خصوصیت تھی اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَوَّجَ رَجُلًا عَلَى سُورَةٍ مِنَ الْقُرْآنِ ثُمَّ قَالَ لَا تَكُونُ لِأَحَدٍ بَعْدَكَ مَهْرًا" رواه النجاشی باسناده كذا في المعنى (۵/۶۷۷) ۱۲ مرتب

سے الحدیث أخرجه البخاری (ج ۲ ص ۲۷۳) النکاح، باب من جعل عتق الأمة صدقًا، ومسلم (۵/۱۷۳) النکاح۔ باب فضيلة عتاقه أمة ثم يتزوجها ۱۲

سے المعنى (ج ۶ ص ۳۳۵) النکاح، من جعل عتق أمة صدقًا ۱۲

کے دیکھے براۓ الجسد (ج ۲ ص ۲۵) النکاح، الباب الثانی فی موجبات صحة النکاح، الفصل الثالث۔ وانظر لتفصیل المسئلة عدة البخاری (ج ۲ ص ۲۰) باب من جعل عتق الأمة صدقًا ۱۲ مرتب

شہ امام غزالی فرماتے ہیں، وبخالقہم فی ذلک آخرون فقالوا لیس لأحد غیر رسول اللہ علیہ وسلم أن ینحل هذا عتقتم له النکاح بغیر صدق رسول العتاق، وإنما کان ذلک لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وحده، قال اللہ عز وجل: وَأَعْتَقَ مَنِ عْتَقَ أُمَّةً قَوَّيْتُمْ لِنَفْسِكُمُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْكُمْ أَنْ يَسْتَعْبِدُوا لَكُمْ لَتَكُنَّ دُونَ الْمُؤْمِنِينَ (سورة احزاب آیت ۷) فلما أباح اللہ عز وجل لنبیہ أن یتزوج بغیر صدق کان له أن یتزوج علی العتاق الذي لیس بصدق، ومن لم یسبح اللہ لذات یتزوج علی بصدق لیس بصدق لیس بصدق۔ شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۲) باب انرجسد یعق أمة علی أن عتقها صدقًا ۱۲ مرتب

تعبیر کر دیا، وھذا کقولہ تعالیٰ، «وَتَجِدَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْتُمْ مُكْتَسِبُونَ»۔ نیز یہ بھی ممکن ہے کہ آپ نے انہیں عوض مقرر کر کے آزاد کیا ہو اور پھر عوض کو مہربنا دیا ہو اور یہ صورت سب کے نزدیک جائز ہے۔

یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اس باب میں امام ترمذیؒ نے امام شافعیؒ کا مسلک امام احمدؒ کے ساتھ ذکر کیا ہے لیکن یہ درست نہیں چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے اس کی تردید کی ہے۔

واللہ اعلم

باب ماجاء فی المحلل والمحللہ

«عن الشعبي عن جابر بن عبد الله وعن الحارث عن علي قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن المحلل والمحلل له»

اس حدیث کی بنا پر نکاح بشرط التحلیل بالاتفاق ناجائز ہے، البتہ اگر عدت

لہ (سورۃ واقعہ آیت ۴۰ ج ۱)۔ نیز حافظ ابن سلعؒ فرماتے ہیں: معناه (أى معنى الحديث) أن العتق يحل محل الصداق وإن لم يكن صداقا قال، وھذا کقولہم «الجموع زاد من لا زاد له»۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۱۲۹) باب من جعل عتق الأمة صداقا ۱۳ مرتب
۴۰۰ دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۱۲۹ و ۱۳۰) ص ۱۲

۴۰۰ الزوج الثانی بقصد انطلاق نوعی شرطہ والمحللہ بفتح اللام أى الزوج الأول هو المطلقة ثلاثاً، مرتبة (ج ۶ ص ۲۹۶) باب المطلقة ثلاثاً الفصل الثانی ص ۱۲
۴۰۰ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۰۰) باب في التحليل وابن ماجه في سننه (ص ۱۳۰) باب المحلل والمحلل له ص ۱۲

۴۰۰ و إنما لعنهما لما في ذلك من هتك العرواة وحللة المحتمية والدلالة على خسة النفس وسقوطها، أعنا بالنسبة إلى المحلل له فظاهر، وأما بالنسبة إلى المحلل فلأنه يعيد نفسه بالوطن الغير فإنه إنتما يطؤها ليعرضها لوطن المحلل له، ولذلك مثله صلى الله عليه وسلم بالتمس الاستعارة، مرتبة (ج ۶ ص ۲۹۶) ص ۱۲ مرتب

۴۰۰ سنہ آثار ابن قدامہ فرماتے ہیں: إن نكاح المحلل حرام باطل في قول عامة أهل العلم منه الحسن والنحو وقادة ومالك والليث والثوري وابن المبارك والشافعي، وسواء قال زوجتها إلى أن (بالحاشية المحل ص ۶۰)

میں تھمیل کی شرط نہ لگائی گئی ہو لیکن دل میں یہ نیت ہو کہ کچھ دن اپنے پاس رکھ کر چھڑوں گا تو حنفیہ کے نزدیک یہ صورت جائز ہے بلکہ امام ابو ثور کا قول ہے کہ ایسا کرنے والا مجبور ہو گا۔ امام احمد کے نزدیک یہ صورت بھی ناجائز اور باطل ہے، وہ حدیث باب کے الملاق سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں حلال پر مطلقاً لعنت کی گئی ہے اور تخصیص کی کوئی دلیل نہیں، (حاشیہ، صفحہ گذشتہ)

تأھا أو شرط أنه إذا أحلها فلا نکاح بينهما أو أنه إذا أحلها للأول طلقها. المغنی (۵ ص ۶۵۳) کتاب الطلاق إن شرط عليه أن يجعلها لزوم -

جبکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک نکاح بشرط التھمیل مکروہ ہے (یعنی مکروہ تحریمی کما صرح بہ صاحب البحر - ۴ ص ۵۰۰ - کتاب الطلاق، فصل فیما تحل بہ المطلقۃ) اور «لعن اللہ» والی روایت کا یہ عمل ہے، البتہ ان کے نزدیک نکاح درست ہو جاتا ہے «اذھو لا یبطل بالشرط» اور زوج اول کے لئے طلاق بھی ثابت ہو جاتی ہے۔

امام ابو یوسف کے نزدیک نکاح بشرط التھمیل فاسد ہے، لآئذ فی معنی الموقت فیہ ولا یجعلها علی الأول لغاۃ۔

امام محمد کے نزدیک نکاح درست ہے، اس لئے کہ نکاح بشرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا البتہ وہ عورت زوج اول کے لئے حلال نہ ہوگی لآئذ (الزوج الأول) استعجل ما آخرنہ الشیخ صیغاری بمنع مقصودہ کافی مقل السوۃ۔

دیجئے ہا یہ منفع القدر (۴ ص ۳۵۳) کتاب الطلاق، فصل فیما تحل بہ المطلقۃ ۱۲ مرتب منہ السنن (حاشیہ، صفحہ ھذا ۱)

شہ بکہ کتب اصناف سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مجبور بھی ہو گا چنانچہ شیخ ابن حاتم فرماتے ہیں: «أما لو نوبہ ولم یقولہ فلا حبرۃ بہ ویكون الرجل مأجوراً لتصدہ الإصلاح - نفع القدر (۴ ص ۳۵۳) باب الرجعة فصل فیما تحل بہ المطلقۃ، نیز دیجئے البحر الرائق (۴ ص ۵۰۰)

واضح رہے کہ اس مسئلہ میں شافعیہ کے اہل تفصیل ہے، دو صورتوں میں نکاح ناجائز اور باطل ہے: ایک یہ کہ اس شرط کے ساتھ نکاح کرے کہ جب صحبت کرنے لگا تو دونوں کے درمیان نکاح باقی نہ رہے گا، دوسری صورت یہ کہ اس شرط کے ساتھ نکاح کرے کہ اس عورت کو زوج اول کے لئے حلال کر دے گا۔

ایک صورت یہ ہے کہ اس شرط کے ساتھ نکاح کرے کہ صحبت کے بعد اس کو طلاق دے دیگا، اس تیسری صورت (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ہم یہ کہتے ہیں کہ تخصیص تو آپ نے بھی کی ہے وہ اس طرح کہ حدیث باب کے اطلاق کا تقاضا تو یہ تھا کہ اگر نکاح نہ بشرط التحلیل ہو اور نہ بنیۃ التحلیل ہو پھر بھی اگر زوج ثانی طلاق دے کر اس کو زوج اول کے لئے حلال کر دے تو بھی ناجائز ہو کیونکہ محبت کا لفظ اس پر بھی صادق آتا ہے حالانکہ ایسا شخص کسی کے نزدیک بھی ملعون نہیں۔

پھر نکاح بشرط التحلیل امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک مستحب ہی نہیں ہوتا اور نہ اس عورت زوج اول کے لئے حلال ہوتی ہے جبکہ ہمارے نزدیک ایسا کرنا اگرچہ حرام ہے لیکن اگر کوئی شخص اس کا ارتکاب کرے گا تو نکاح منقطع ہو جائیگا اور عورت زوج اول کے لئے حلال ہو جائے گی۔

ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت میں ہی عن التحلیل ہے نفی نکاح نہیں، اور نہ ہی عن الافعال الشرعية اصل فعل کی مشروعیت کا تقاضا کرتی ہے، کما اقتضی اصول الفقہ۔

شافعیہ کے مسلک پر حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی ایک روایت سے بھی استدلال کیا گیا ہے

« عن عمر بن نافع عن أبیہ ائہ قال : جاء رجل إلى ابن عمر رضی اللہ عنہما فسأله عن رجل طلق امرأته ثلاثاً فتروجها أخ له من غیر مؤامرة منه یحلها لأخیه هل تحل للذول ؟ قال : لا إلا نکاح رغبتہ کما نعتہ هذا سفاحاً علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

کے بارے میں شافعیہ کے ہاں وہ قول ہیں، ایسا یہ کہ نکاح اس صورت میں بھی باطل ہے، دوسرا یہ کہ شرط باطل ہے اور عقد صحیح ہے۔

ایک چوتھی صورت یہ ہے کہ اس ارادہ سے نکاح کرے کہ محبت کے بعد طلاق دیدیگا، شرط کا کوئی ذکر نہ ہو اس صورت میں نکاح کراہت کے ساتھ درست ہے، دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۱۵ صفحہ ۱۲۰) باب ما یجوز من النکاح وما لا یجوز، فصل ولا یجوز نکاح المحلل، اور المغنی (ج ۲ صفحہ ۲۱۳) — رشید اشرف معنی

۲۰ کما فی تعلیقات الشیخ الکامد ہندی علی التکویم الدرر (۲ صفحہ ۲۱۳) م ۱۲

۲۱ المغنی (ج ۲ صفحہ ۲۱۳) فصل فان شرط علی التحلیل الم — م ۱۲

حاشیہ صفحہ ۱۲

۱۲ مذاہب کی تفصیل دیکھئے بحوالہ گذر گئی م ۱۲

۱۳ کما فی التلخیص الجبیر (ج ۳ صفحہ ۱۵۳) باب موانع النکاح، تحت رقم ۱۵۳۰ و تحفۃ الاکھڑی (ج ۲ صفحہ ۱۲)

اس روایت کو امام مالکؒ نے اپنی مستدرک میں ذکر کیا ہے اور صحیح علی شرط الشیخین قرار دیا ہے۔
اور حافظ ذہبیؒ نے بھی اس پر سکوت کیا ہے۔

اس استدلال کا کوئی جواب احقر کی نظر سے نہیں گذرا البتہ اس کا یہ جواب سمجھ میں آتا ہے
کہ قرآن کریم کی آیت «مَنْ تَلَاحَ زَوْجًا فَتَرَکَ» میں مطلق نکاح کا ذکر ہے خواہ شرط تحلیل
کے ساتھ ہو یا بغیر شرط تحلیل کے، اس پر خیر واحد سے زیادتی نہیں کی جاسکتی۔

اس کے علاوہ حضرت ابن عمرؓ کے قول میں زن کے ساتھ اس عمل کی تشبیہ صرف عہد میں
ہے، عدم انعقاد میں نہیں جس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے اس معاملہ میں
زوجین کو تفریق کا کوئی حکم نہیں دیا۔

نکاح بشرط التحلیل ناجائز ہونے کے باوجود منقذ ہوتا ہے اس پر حنفیہ کی دلیل
مصنف عبد الرزاق میں حضرت عمرؓ کا ایک فتویٰ ہے «عن ابن سیرین قال: أرسلت امرأة إلى رجل فزوجه
نفسها ليحلها الزوجا، فأمره عمر أن يقيم عليها ولا يطلها وأوعده بواقبة إن طلقها» معلوم
ہو اگر انہوں نے اس نکاح کو منقذ قرار کیا، واللہ سبحانہ اعلم

باب ملجاء في نكاح المتعة

عن علي بن أبي طالب عن أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء و

عن لحوار المحرم الأهلية زمن خيبر»

متعہ کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی شخص کسی عورت سے کہے «أنتع بك كذا أمدة بكذا
من المال» اور وہ عورت اس کو قبول کر لے، اس میں نہ لفظ نکاح استعمال ہوتا ہے اور نہ
دو گواہوں کی موجودگی ضروری ہوتی ہے، بخلاف نکاح موقت کے کہ اس میں لفظ نکاح بھی ہوتا ہے
اور دو گواہ بھی ہوتے ہیں البتہ مدت متعین ہوتی ہے۔

۱۔ مستدرک مالک (ج ۲ ص ۱۹۹) کتاب الطلاق، لمن الله المحلل والمحلل له ۱۲ م

۲۔ سورۃ بقرہ آیت ۲۳۴، پ ۱۲ م

۳۔ (ج ۶ ص ۲۶۱) کتاب النکاح، باب التحلیل، ۱۲ م

۴۔ الحدیث أخرجه البخاری (ج ۵ ص ۲۸۲) کتاب المغازی، باب غزوة خيبر، ومسلم (ج ۲ ص ۱۳۴)

کتاب الصيد والذبايح، باب تعريفاً على الحرة والنسبة ۱۲ م

۵۔ ہدایہ (ج ۲ ص ۲۳۳) فصل في بيان المحرمات، ۱۲ م

۶۔ ہدایہ (ج ۲ ص ۲۳۳) ۱۲ م

حرمت متعہ متعہ کی حرمت پر اجماع ہے اور سوائے روافض کے کوئی اس کی حلت کا قائل نہیں ہے اور ان کی مخالفت کا کوئی اعتبار نہیں، البتہ صرف عبداللہ بن عباسؓ سے اس کا جواز منقول ہے، وہ بھی محض اضطرار کے موقع پر جواز کے قائل تھے پھر اس سے بھی رجوع کر لیا تھا چنانچہ امام ترمذی فرماتے ہیں "والنماروی عن ابن عباسؓ ممن الرخصة في المتعة، رجع عن قوله حيث أخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم"۔

البتہ یہاں دو بحثیں قابل غور ہیں :

حرمت متعہ کی مستدل آیت پر اشکال اور اس کا جواب | پہلی بحث یہ ہے کہ متعہ کی حرمت پر عموماً اس آیت قرآنی سے استدلال کیا جاتا ہے "وَالَّذِينَ هُمْ يُغْتَرُّونَ وَهُمْ يُؤْمِنُونَ بِاللَّعْنَةِ أُولَئِكَ أَجْمَعُونَ أُولَئِكَ هُمُ الَّذِينَ كَانُوا يُكَفِّرُونَ بَأْسَ اللَّهِ وَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذْرٌ مما وَعَدُوا قَدُوا وَقِيلَ لَهُمْ سَأَلَ لَكُمْ رَبُّكُمْ أَفَلَا تَتُوبُونَ"۔

لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ یہ آیت مکی ہے اس لئے کہ قرآن کریم میں یہ آیت دو مقام پر آئی ہے ایک سورہ مومنوں میں دوسرے سورہ معارج میں، اور یہ دونوں سورتیں مکی ہیں، جبکہ متعہ

سہ فتح البدر (۳۵: ۱۵۵) فصل في بيان المحرمات ۲۱۲

سہ دمجی شرح معانی الآثار (۲: ۲۵) باب نكاح المتعة ۲۱۲

تھے حضرت سید بن جبیر فرماتے ہیں، "قلت لابن عباس، "نقدسارت بغتات الكبان وقتات فيها الشعراء، قال: وما قالوا؟ قلت: قالوا"

قد قلت للشیخ لما طال مجلسه | یا مباح حل لك في فتيا ابن عباس

هل لك في رخصة الاطراف انسة | تكون مشواك حتى مصدر الناس

فقال: سبحان الله والله ما بهذا ائفئت وما هي الا كالسبيمة والدم ولحم الخنزير لا تحل إلا

المفطر - نسب الراية (ج ۳: ۱۵۵) فصل في بيان المحرمات ۱۲ مرتب من

تھے ابی جری فرماتے ہیں، "وأما ما يحكى فيها عن ابن عباس فإنه كان يتأول إباحتها للمنظر إليها بطول الغيبة وقتلة اليسار والمجدة ثم توقت وأمسك عن الفتوى بها - حوالہ ۱۱۰ -

ابن جری کے اس منقول سے اضطرار کا مطلب بھی واضح ہو جاتا ہے اور حضرت ابن عباسؓ کا رجوع بھی ناہت ہو جانا

ہے - ۱۲ مرتب

سہ سورہ مومنوں آیت ۶۰، ۶۱، اور سورہ معارج آیت ۲۹ و ۳۰ لفظ ۱۲

تھے چنانچہ سورہ مومنوں کے بارے میں علامہ قرطبی فرماتے ہیں، "مكية كلها في قول الجميع" دمجی تفسیر قرطبی (۱۵: ۱۵۵)

اور سورہ معارج کے بارے میں فرماتے ہیں، "وهي مكية بانفاق" تفسیر قرطبی (۱۵: ۱۵۵) ۱۲ مرتب

کی حلت و حرمت کی تمام روایات اس پر دال ہیں کہ متعہ محرمت کے بعد حرام ہوا اور وہ ایک سے زائد غزوات میں حلال تھا، پھر یہ آیت متعہ کے حق میں کیسے محرم ہو سکتی ہے ؟
اس کے جواب میں شتہ تاج حدیث و تفسیر کا فی سرگردان رہے ہیں لیکن اطمینان بخش جوابات کم دیتے گئے ہیں۔

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب نے فتاویٰ عزیز یہ میں یہ دعویٰ فرمایا کہ متعہ بالمعنی المعروف اسلام میں بھی حلال نہیں ہوا اور اس کا ذکر آیت نے مشروع ہی میں حرام کر دیا تھا اللہ تعالیٰ مختلف غزوات کے موقع پر جس متعہ کی اجازت احادیث میں مروی ہے اس سے مراد نکاح موقت ہے لہذا یہ آیت مشروع ہی سے حرمت متعہ پر دلالت کر رہی ہے۔

حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی فیض الباری میں اسی کے قریب قریب یہ قول اختیار کیا ہے کہ متعہ بالمعنی المعروف تو ہمیشہ سے حرام تھا اللہ تعالیٰ جس چیز کی اجازت دی گئی تھی اس سے مراد «نکاح بائنا رنیۃ العزق» تھا، یہ نکاح پہلے قضاء اور دیناۃ دونوں طرح جائز تھا، بعد میں اگرچہ قضاء جائز ہی رہا لیکن دیناۃ اسے ناجائز قرار دیدیا گیا۔

اسی بات کو احادیث میں ان الفاظ سے تعبیر کیا گیا کہ متعہ کی مشروع میں اجازت دی گئی تھی، بعد میں اسے ناجائز کر دیا گیا۔

حضرت شاہ صاحب نے اپنے اس دعویٰ پر ترمذی میں حضرت ابن عباس کی روایت باب سے استدلال کیا ہے، قال: إنا كانت المنعة في قول الإسلام كان الرجل يتدبر البلدة ليس له بها معرفة فيتزوج المرأة بقدر ما يرى أنه يفيقه فتعظ له متاعه وتصلح له شيبه حتى إذا نزلت الآية: «الآنكلأ أنزلوا جهنم أو ما ملكت أيمانهم» قال ابن عباس فكل فرج سوى هذين فهو حرام»

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب اور حضرت شاہ صاحب رحمہما اللہ کے مذکورہ دونوں جوابات اگر دلائل سے ان کی تائید ہو رہی ہوتی تو خاصے قوی ہوتے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ

۱۔ روایات کے لئے دیکھیے نسب الراہ (۲۵ ص ۱۱۱ تا ۱۱۲) فصل فی بیان المعزومات ۱۲ م

۲۔ (۲۵ ص) حکم حرمت متعہ، مطبع جمیعیہ کانپور ۱۲ م

۳۔ (۲۵ ص ۱۱۱) کتاب المغازی تحت قولہ نہیں عن منعة النساء یوم خبیر ۱۲ م

۴۔ لہر یخرج أحد من أصحاب الکتب الستہ سوی الترمذی، قالہ الشیخ محمد فواد عبدالباقی،

صن الترمذی (۲۵ ص ۱۱۲)، رقم (۱۲۲) ۱۲ م

دونوں جوابات محض دعویٰ ہیں اور ان تمام احادیث کا ظاہر جن میں لفظ متعہ آیا ہے ان جوابات کی تردید کر رہا ہے بالخصوص حضرت شاہ صاحب کی تحقیق پر متعدد اشکالات وارد ہوتے ہیں، اولاً یہ کہ یہ روایت موسیٰ بن عقیدہ کی وجہ سے منکلم فیہ ہے۔

دوسرے یہ کہ حضرت شاہ صاحب نے متعہ کی جو شرط کی ہے وہ ان کی مستدل روایت کے الفاظ سے پوری طرح واضح نہیں ہوتی بلکہ اس روایت کو بھی متعہ بالمعنی المعروف پر آسانی محمول کیا جا سکتا ہے۔

تیسرے اس روایت کے آخر میں یہ تصریح ہے کہ آیت قرآنی "الْأَخْلَقُ أَنْذَرُ جَوْشِعَ أَوْعَا مَلَكَتْ أَيْدِيَهُمْ" نے متعہ کو منسوخ کر دیا، اب اگر متعہ سے وہی معنی مراد لے لیں جو حضرت شاہ صاحب نے لے لیا ہے تب بھی اصل اعتراض لوٹ آتا ہے کہ یہ آیت نکلنے سے اور حقیقت متعہ کی روایات مدنی ہیں۔

اگر کے نزدیک اس اعتراض کا صحیح جواب یہ ہے کہ متعہ بالمعنی المعروف کو مذکورہ آیت قرآنی نے منکوم کر ہی میں حرام کر دیا تھا اور وہ بدستور حرام ہی رہا البتہ بعض غزوات کے موقع پر ضرورت مشددہ کی وجہ سے ایک محدود مدت کے لئے اس کی اجازت دی گئی جو رخصت تھی، حلت نہیں جیسے لحم خنزیر حرام ہے لیکن اضطرار کے موقع پر اس کا کھانا اجازت ہو جاتا ہے، ناسلے کہ وہ حلال ہو گیا بلکہ اس لئے کہ خاص حالات کی وجہ سے شریعت نے ایک محدود رخصت عطا فرمادی، حاصل یہ کہ ایسی رخصت حرمت کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے اور اس رخصت کی وجہ سے یہ نہیں کہا جاتا کہ وہ حرمت منسوخ ہو گئی۔

اس جواب کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ اجازت متعہ کی تقریباً تمام روایات میں رخصت کا لفظ استعمال ہوا ہے نہ کہ حلت کا۔

۱۔ موسیٰ بن عقیدہ (ت ۱۰۰) [الزبیدی]۔ قال احمد: «لا یکتب حدیثہ» وقال الشافعی وغیرہ: «ضعیف» و قال ابن عدی: «الضعیف علی روایاتہ بنین» وقال ابن المعین: «لیس بشیء»، وقال مزہ: «لا یشیح بحادیثہ» وقال یحییٰ بن سعید: «کننا سنی حدیثہ» وقال ابن سعد: «لیس بحجۃ»، وقال یعقوب بن شیبہ: «صدق ضعیف الحدیث جداً»، میزان الاعتدال (ج ۳ مکتبہ ۲، رقم ۱۸۹۵) ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ بیشتر روایات میں «رخصت» اور «اذن» کے الفاظ آتے ہیں، بعض میں استعمال کے الفاظ بھی آتے ہیں، روایات کے لئے دیکھئے جامع الاسوال (ج ۱۱ ص ۳۳۳ کا صفحہ) رقم الحدیث ۸۹، ۸۹، ۸۹۲ تا ۸۹۳، الفرج الأول فی نکاح المتعہ - نیز دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۳۰۵ تا ۳۰۶) باب نکاح المتعہ عزید دیکھئے کفر العال (ج ۱ ص ۳۳۳) نکاح المتعہ اور (ج ۱ ص ۳۳۳ تا ۳۳۴) رقم مکتبہ ۳ تا ۳۳۵ ص ۳۳۵، المتعہ، النکاح۔

۳۔ حلت کا لفظ کسی روایت میں نہ ہو سکتا تھا البتہ جس روایت کی ایک اصل روایت ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے «محللت المتعہ قط» (۱) فی ص ۳۳۵، ثلاثہ آیات ماحلت قبلہ ولا بعدھا کفر العال (ج ۱ ص ۳۳۵، رقم مکتبہ ۳۳۵) ۱۲ مرتب

اصل اعتراض کا ایک دوسرا جواب بھی دیا جاسکتا ہے وہ یہ کہ آیت "وَالَّذِينَ هُمْ
لَعَنُوا بِهِمْ حَتَّىٰ يُنْفِقُونَ" میں ازواج سے مراد وہ عورتیں ہیں جو عتد مشرک کے ذریعے حلال کی گئی ہوں
اور ابتداء اسلام میں عتد مشرک چونکہ صرف نکاح تھا اس لئے آیت حرمت متہ پر بھیہ وال تھی،
پھر بعد میں جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ عرصہ کے لئے متہ کی اجازت دی تو متہ بھی عتد
مشرک کے تحت آگیا اور ایسی تمام عورتیں جن کے ساتھ متہ کیا گیا "ازواج" کے تحت داخل
ہو گئیں اس لئے نہ آیت کی مخالفت ہوئی، نہ آیت کو منسوخ کیا گیا، پھر بعد میں جب دوبارہ متہ
کو منوع کر دیا گیا تو وہ عتد مشرک نہ رہا اور ایسی عورتیں "ازواج" کے مفہوم سے خارج ہو گئیں،
اس لئے اب آیت ہمیشہ کے لئے حرمت متہ پر دل ہے۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

حرمت متہ کے زمانہ سے متعلق دوسری بحث یہ ہے کہ متہ کی حرمت کس وقت ہوئی؟
روایات میں تعارض اور ان میں تطبیق اس بارے میں روایات میں شدید تضاد پایا جاتا ہے۔

حضرت علیؑ کی حدیث باب "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ مَتْعَةِ النِّسَاءِ
وَعَنِ لِحْوَمِ الْحِمْرِ الْأَهْلِيَّةِ ذِمْنَ خَيْبَرٍ" سے معلوم ہوتا ہے کہ متہ غزوہ خیبر کے موقع پر حرام
ہوا، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ فتح مکہ کے موقع پر حرام ہوا، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ غزوہ حنین
کے موقع پر، بعض سے غزوہ اوطاس کے موقع پر اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی حرمت
غزوہ تبوک کے موقع پر ہوئی۔

۱۔ چنانچہ حضرت سبرہ سے مروی ہے "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ مَتْعَةِ النِّسَاءِ يَوْمَ الْفَيْحِ
كَتَابُ الْعَمَالِ (۱۱، ۵۲۹، رقم ۵۲۹۴) المنحة، نیز دیکھئے صحیح مسلم (۲۵، ۱۵۴) باب نکاح المنحة ۱۲ مرتب
۲۔ امام نسائی حضرت بلالؓ کی روایت کے ایک طے لیں کے ذریعے فرماتے ہیں: "قال ابن السني "يوم حنين" ووسائل،
۳۔ حنكة احد شاعبه الوهاب من كتابه: سنن نسائي (۲۵، ۱۵۴) تحرير المنحة، مزيد التفصيل كنهى كنهى
فتح الباري (۵، ۱۵۴) كتاب النكاح، باب نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كل المنحة أخيراً، ۴۔ مرتب
۵۔ چنانچہ حضرت بلالؓ کی روایت سے فرماتے ہیں: "رخص رسول الله صلى الله عليه وسلم عام أوطاس والمنحة
ثلاثاً ثم نهى عنها، صحیح مسلم (۵، ۱۵۴) باب نكاح المنحة ۱۳ مرتب

۶۔ علامہ نے اپنی کتاب "المصنف في التاريخ والمنسوخ من الآثار" میں حضرت جابرؓ پر عتد انعام کی روایت
ذکر کی ہے فرماتے ہیں: "خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى غزوة تبوك حتى إذا كنا عند العقبة
(باقی حاشیہ جگہ منظر ہے)

اس تعارض کو رفع کرنے کے لئے بعض حضرات نے فرمایا کہ حرمتِ متعہ تو ایک مرتبہ ہو چکی تھی لیکن اس کا اعلان بار بار مختلف غزوات میں کیا گیا اور جن لوگوں نے جس غزوہ میں یہ حکم پہلی بار سنا، انہوں نے حرمتِ متعہ کو اسی غزوہ سے منسوب کر دیا۔
 لیکن یہ جواب المپیمان بخش نہیں کیونکہ روایات کے الفاظ اس کی تائید نہیں کرتے۔
 حضرت شاہ صاحب نے یہ جواب دیا کہ جس روایت میں غزوہ تبوک کا ذکر ہے اس میں کسی راوی سے وہم ہوا ہے اور حضرت علیؓ کی «نہی عن متعہ النساء» وہن لمحور المحمل للاہلیۃ من غیر (حاشیہ صفحہ گذشتہ)

ما یلی الشام جاءت نسوة فذکرنا متعنا وھن نطفن فی رحالنا فبادرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فنظر إلین وقال: «من هؤلاء النسوة؟ فقلنا: یا رسول اللہ! نسوة تمعننا منھن» قال: «فغضب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حتی احمرت وجنتاه وتمعر وجهہ وقام فینا خطیباً فحمد اللہ وأثنی علیہ ثم نفی عن المتعہ فتوادعنا یومئذ الرجال والنساء ولم یعد ولا یعود لھا أبداً، فیہا سمیت لیومئذ ثنیۃ الوداع»
 دیکھئے نصب الراية (۳۵۱ ص ۱۱۱) فصل فی بیان العزومات ۱۳ مرتب

۱۵ نیز ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ تحریمِ متعہ عمرۃ القضاء کے موقع پر ہوئی چنانچہ حضرت حسن بصریؒ کی روایت ہے «ما حلت المتعہ تمۃ الإفصاء ثلاثۃ ایام ما حلت قبلھا ولا بعدھا» کنسۃ العال (۱۶۵ ص ۵۲۴، وقعہ علی ۳۵۴) بزمز (عب)۔

نیز ایک اور روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ متعہ عتہ الوداع کے موقع پر حرام ہوا چنانچہ حضرت سبیرؒ فرماتے ہیں «سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یمنی عن متعہ النساء فی حجة الوداع۔ کنز (۱۱۵ ص ۵۵۳، رقم ۵۵۳) بحوالہ ابن جریر - ۱۳ مرتب معنی منہ

حاشیہ صفحہ ۳۵۴

۱۵ علامہ نوویؒ نے مذکورہ جواب قاضی میانس کی نسبت سے ذکر کیا ہے، دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (۱۵ ص ۵۵۴) باب نکاح المتعہ ۱۳ مرتب

۱۵ اس لئے کہ متعدد روایات میں مختلف غزوات کے موقع پر رضعتِ متعہ پر بدیہی اس کی کفایت کا ذکر ہے، اگر تحریمِ متعہ میں ایک ہی موقع پر ہوئی ہوتی اور دو سکے مواقع پر اس کی تاکید ہوتی تو دو سکے مواقع پر رضعت اور «اذن» کا ذکر نہ ہوتا بلکہ دو سکے مقامات پر بھی رضعت اور «اذن» کا ذکر ہے، معلوم ہوا کہ حرمتِ متعہ کو محض ایک مرتبہ قرار دینا صحیح نہیں۔ ۱۳ مرتب
 ۱۵ علامہ نوویؒ نے بھی تبوک کی طرف نسبت کو غلط قرار دیا ہے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (۱۵ ص ۵۵۴) م ۱۳

لیکن حضرت شاہ صاحبؒ کا یہ جواب بھی تکلف سے خالی نہیں، احقر کے نزدیک سب سے بہتر جواب علامہ طیبیؒ کا ہے کہ ایک مرتبہ غزوہ خیبر کے موقع پر منہ حرام ہو گیا تھا پھر فریخ منگہ کے موقع پر ایک محدود وقت کے لئے دوبارہ اس کی رخصت دہی گئی اس کے بعد ہمیشہ کے لئے اس کی حرمت کا اعلان کر دیا گیا، وہ بہ بیجمع الروایات انشاء اللہ قلے۔

متہ کی حلت پر روافض نے اس آیت سے بھی استدلال کیا ہے: "فَمَا اسْتَعْتَفْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً"۔

لیکن اس آیت میں استمتاع کے لغوی معنی مراد ہیں متہ اصطلاحی نہیں اور متہن وغیرہ کی ضمیر منکوحہ عورتوں کی طرف لوٹ رہی ہے کما یہ بدل علیہ السیاق، لہذا اس سے استدلال درست

لہ کما فی حاشیہ سنن الترمذی للشیخ أحمد علی السہارنفوری رحمہ اللہ (۱۵ مثلاً) نیز علامہ ابن قدامہ لکھتے ہیں: «وقال الشافعی: «لأن العلم شيئاً أحله الله ثم حرمه ثم أحله ثم حرمه بلا المتعة» فصل الأمر على ظاهره وأن النبي صلى الله عليه وسلم حرمها يوم خيبر ثم أباحها في حجة الوداع ثلاثة أيام ثم حرمها، الغنى (۱ ج ۱ ص ۲۳۵) جوان المتعة ۱۲ مرتب

سے اس صورت میں بھی «عمرۃ القضاء» والروایت کا کوئی صحیح محل نہیں اور چونکہ الروایت کو رویم پر محمول کرنا ضروری ہوگا، شایہ کی وجہ ہو کہ سہیل فریضتہ ہیں، وقد اختلفت في وقت تحريم نكاح المتعة فانظر ما روي في ذلك رواية من قال: في غزوة تبوك ثم رواية الحسن أن ذلك كان في عمرة القضاء كما في فتح ابري (۵ و ۹ مثلاً) باب نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نكاح المتعة أخيراً - ۲ مرتب

سے سورۃ نساء آیت ۲۴ پ ۱۲ م

سے علامہ لکھتے فرماتے ہیں: «المراد بالاستمتاع هو الوطء والدخول لا الاستمتاع بمعنى المتعة التي يقولونها الشيعة - روح المعاني (۵ ص ۳۷۳ جزء خامس)

علامہ قرطبیؒ نے «فَمَا اسْتَعْتَفْتُمْ بِهِ» کا ایک مطلب «نكاح المتعة الذي كان في صدر الإسلام» بیان کیا ہے اور اسے جہود کا قول قرار دیا ہے اور تائید میں حضرت عبد اللہ بن عباسؓ، ابی بکرؓ اور سعید بن جبیرؓ کی نصیحت ایک فرات کو پیش کیا ہے «فَمَا اسْتَعْتَفْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إِلَّا أَجَلٌ قَلِيلٌ فَاْتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ»۔ پھر جواب میں فرماتے ہیں کہ اس متہ سے بعد ہمیں ہی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرما دیا تھا، (گو یا حکم سنو نہ ہو گیا) (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باب ماجاء فی النهی عن نکاح الشغار

« عن عثمان بن حصین عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال : لا جلب ولا جنب »
 جلب و جنب کا ایک مطلب « باب زکوٰۃ » سے متعلق ہے، اس وقت « جلب » کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ « مصدق » ہر شخص کے پاس جا کر زکوٰۃ وصول کرنے کے بجائے کسی ایک جگہ بیٹھ جائے اور لوگوں کو وہاں آکر زکوٰۃ دینے پر مجبور کرے اور « جنب » کا مطلب یہ ہے کہ زکوٰۃ ادا کرنے والا اپنا مال لیکر کہیں دور چلا جائے جہاں « مصدق » کو پہنچنے میں دشواری ہو، یہ دونوں ممنوع ہیں۔
 « جلب » و « جنب » کا دوسرا مطلب « باب سباق » سے متعلق ہے، اس صورت میں « جلب » کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایک شہسوار اپنے پیچھے کسی آدمی کو مقرر کر دے تاکہ وہ شور مچائے جس سے گھوڑا تیز جائے، یہ صورت ممنوع ہے اس لئے کہ اس میں دوسرے مسابقین کا ضرر ہے، اور « جنب » کا مطلب یہ ہے کہ دوڑ کے وقت ایک نالی گھوڑاں سے تھوڑے تھوڑے تاکر مرکوب کے تھکان جانے کی صورت میں اس پر سوار ہو سکے، یہ صورت ممنوع ہے۔

حاشیہ صفحہ گذشتہ

اور حضرت سعید بن المسیب فرماتے ہیں: « فضحا آية الميراث اذ كانت المتعة « ميراث فيها » اور حضرت عائشہؓ اور قاسم بن عمرؓ فرماتے ہیں: « تحريمها ونسخها في القرآن وذلك في قوله تعالى: « وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ حِفْظِ صَوْلَاتِهِمْ لَاعْتَصِمُوا بِحُرْمَتِ اللَّهِ إِنَّهَا بَعْضٌ مِمَّا كَانُوا يَكْفُرُونَ » وليت السنة تكلموا ولا ملك يمين ويحكي تفسيره (۵ ص ۱۳) ۱۲ مرتب منہ

حاشیہ صفحہ ۱۷

۱۷ الحديث أخرجه النسائي (۲۵ ص ۵۵۵) كتاب النكاح، باب الشغار۔ وأبو داود مختصراً (۲۵ ص ۲۵۵) كتاب الجهاد، باب المباح للثعلب في السباق ۱۲

۱۸ نہایہ (۱۵ ص ۲۵) میں « جنب » کی اس تشریح کو « قبیل » کے صیغہ کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے جبکہ « جنب » کا « باب زکوٰۃ » سے متعلق اصل مطلب اس طرح بیان کیا گیا ہے « أن يوزل العامل بأفضلى مرائع أصحاب الصدقة ثم يأمر بالاسمؤال أن تجنب إليه » ۱۰۱ قصص « اس مطلب کی تشریح میں « جلب » اور « جنب » دونوں کا اصل ایک ہو گا ۱۲ تشریح ۱۸ « جلب » اور « جنب » کے مترادف ہونے کی وجہ سے نہایہ ابن الأثير (۵ ص ۱۵) اور مجمع البحار (۱۵ ص ۲۵) و (۲۹ ص ۲۹) ۱۲ مرتب

« ولا شغاراً فی الإسلام » شغار یعنی « آٹے سانے » کا نکاح یعنی کوئی اپنی بیٹی یا بہن کا نکاح دوسرے آدمی کے ساتھ کر دے اس معاملہ پر کہ وہ دوسرا آدمی اپنی بیٹی یا بہن کا نکاح اس کے ساتھ کر دے اور « احد العقدین » دوسرے کا عوض ہو جائے اور اس کے علاوہ کوئی اور چیز نہ ہو۔

حنفیہ کے نزدیک شغار اگرچہ جائز نہیں لیکن اگر کرایا جائے تو نکاح منع نہ ہو جاتا ہے اور ہر مثل واجب ہوتا ہے جبکہ امام شافعی کے نزدیک اس صورت میں نکاح ہی منہج نہیں ہوتا، ان کا استدلال حدیث باب ہے کہ نکاح شغار نہیں منع ہے، والنہی یوجب فساد المنہی عنہ۔
 حنفیہ کے نزدیک « نہی عن الاضال الشرعیۃ » منہی عنہ کی مشروری کا تقاضا کرتی ہے لہذا نکاح درست ہے۔ والشرع

لہ وهو نکاح معروف فی الجاہلیۃ، کان یقول الرجل للرجل: شاعری، ای زوجنی، ائتک تو بنتک اومن لی امرها حتی ازوجک الخ، اومن لی امرها، ولا یتکون بینہما امر، ویکون بضع کل واحد قسماً فی مقابلۃ بضع الآخر، وقیل لہ « شغارہ لا یرقاع المهر بینہما، من شغار الکتاب اذا ربح احدی دجلیہ لیبول، وقیل: الشغار: البعد، وقیل: الاتساع۔ کذا فی النہایۃ لابن الاثیر (ج ۱ ص ۲۷۲) » مرتب
 یہ شغار ایک صورت بھی ہوتی ہے کوئی شخص اپنے لڑکے کا نکاح دوسرے لڑکی سے اس شرط پر کرے کہ دوسرا اپنے لڑکے کا نکاح اس کی لڑکی سے کرے اور احد العقدین دوسرے کا عوض ہو۔ دیکھئے فتاویٰ دارالعلوم دیوبند (ج ۲ ص ۱۹۹) ۱۲ مرتب
 سنیہ شافعیہ نے اپنے مسلک پر ایک دلیل بھی بیان کی ہے کہ شغار کی صورت میں لازم آتا ہے کہ ہر ایک عورت کا بضع مجرب ہو اور شکر مجرب بھی اور یہ درست نہیں۔

حنفیہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ہمارے نزدیک شغار کی صورت میں اعتبار ہر مثل کا ہے، لہذا ہر عورت کا بضع محض نکاح کی

حیثیت رکھتا ہے، نہ کہ ہر لڑکی کو دو نوں کی۔ دیکھئے فتح القدر (ج ۳ ص ۱۹۹) ۱۲ مرتب

یہ حنفیہ کے مذہب کی مزید وضاحت یہ ہے کہ شغار کی صورت میں « احد البضعین » کہ جو دوسرے کا سوا حق نہیں لیا گیا ہے تیسری ناسیہ اس کے لئے نکاح مانا نہیں، اس لئے ہر بیوی بن سکتی، لہذا ایسی صورت میں ہر ایک عورت ہر مثل کی مستحق ہوگی، حاصل یہ کہ بضع کو ہر قرآن یا شرط ناسیہ ہے اور نکاح شرط ناسیہ سے باطل نہیں ہوتا « کما اذا تزوج جاعل ان یطلقها وعل ان یقلها من منزلها ونحو ذلك »

جہاں تک حدیث بابا تعلق ہے وہ ہمارے نزدیک ثابت پر محمول ہے نہ کہ باطل پر، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے بیان الصنائع (ج ۲ ص ۲۷۳) ۱۲ فصل و اثاب بیان ما یصح تسمیت مہراً۔ اور فتح القدر (ج ۳ ص ۱۹۹)

مرتب ہفت روزہ

باب ماجاء لا تنكح المرأة على عمتها ولا اهل خالتها

« عن ابن عباسٍ أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم نهى أن تزوج المرأة على عمتها أو على خالتها » چھوٹی اور چھتیی خالہ اور بھانجی کو ایک وقت میں نکاح میں جمع کرنا اس حدیث کی رو سے ممنوع ہے اور اس پر سب کا اتفاق ہے۔

لیکن یہاں حنفیہ کے اصول پر اٹھ سال ہوتا ہے کہ « أَحِلَّ لَكَ نِكَاحُ ذَوَاتِ ذِكْمٍ » عام ہے جس کے عموم میں مذکورہ صورت بھی داخل ہے لہذا حدیث باب جو خبر واحد ہے اس سے کتاب اللہ کے عام میں کیسے تخصیص کیا جاسکتی ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ آیت میں « وَلَا تَنْكِحُوا أُمَّهَاتِكُمْ حَتَّى يُؤْمِنَنَّ » سے ایک مرتبہ تخصیص ہو چکی ہے اور عام خص عند البعض میں مزید تخصیص خبر واحد اور قیاس سے بھی ہو سکتی ہے کما هو محقق فأصول الفتنة - والله أعلم

باب ماجاء في الشرط عند عقد النكاح

عرب عقبہ بن عامر الجهمی قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « إن أخط

له الحديث لم يخرجوه أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی، قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي، سنن ترمذی (۳/۳۳۷) ۱۲ م

سے قال ابن السنذر: « أجمع أهل العلم على القول به وليس فيه عهد الله إختلاف إلا أن بعض أهل البدع مستن لا تعد مخالفته خلافا وهو الرافضة والخوارج لم يحرموا ذلك »۔

كذا في المغنی (۵/۵۷۶) الجميع بين المرأة وعمتها وخالتها ۱۲ مرتب

سے سورة بقرہ آیت ۲۲۱، ۱۲ م

سے یہ سارا جواب حدیث باب خبر واحد ہونے کی تقدیر پر ہے جبکہ صاحب ہدایہ نے جمع بین العمة وابنة أختها اور « بین الخالدة وابنة أختها » کی حرمت پر « لا تنكح المرأة على عمتها » الحدیث سے استدلال کیا ہے اور اسے خبر مشہور قرار دیکر فرمایا ہے « تجوز الزيادة على الكتاب بمثله »

اور شیخ ابن عثام اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں « أعني الحديث المذكور ثابت في صحيحي مسلم »

وابن حبان ورواه أبو داود والترمذی والنسائی، وتلقاه المصدر الأول (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

الشروط أن يوفى بهما ما استحلته به الفروج، یعنی پوری کرنے کے اعتبار سے لائق تر وہ شرط ہے جس کے ذریعہ تم نے شترنگا ہوں کو حلال کیا۔

عقد نکاح میں جو شرط اطلاق کی جاتی ہیں ان کی تین قسمیں ہیں :

① جو زولج کی وجہ سے واجب ہوتی ہیں، یعنی مقتضائاً عقد کے مطابق ہوتی ہیں جیسے نفقہ، کسوا اور سکنی وغیرہ۔

ان کا پورا کرنا بالاتفاق واجب ہے۔ اگرچہ ان کی تصریح نہ کی گئی ہو۔

② جو مقتضائاً عقد کے خلاف ہوں، جیسے دوسری بیوی کو طلاق دینے کی شرط، عدم انفاق اور عدم سکنی کی شرط۔

اس قسم کا حکم یہ ہے کہ شرط باطل ہو جائے گی اور نکاح درست ہو جائیگا۔

③ دو مالیدین من القسین۔ مثلاً دوسری عورت سے نکاح نہ کرنے کی شرط یا دوسرے گھر نہ بجانے کی شرط یا اس جیسی دوسری مباح شرائط۔

اس تیسری نوع کا حکم مختلف فیہ ہے :

امام احمد، امام اسحاق اور امام اوزاعی وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ شرط کے مطابق عمل

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

باعتقوب من العصابة والثابعین، ورواه الجوزي الصغير، منہد ابوہریرہ و جابر بن عباس و ابن عمر و ابن مسعود و ابو سعید الخدری رضی اللہ عنہم۔ ہدایہ مع نفع العذیر (ج ۳ مشکوٰۃ ص ۱۲۵) فصل فی

بیان المهرات ۱۲ مرتب مفاہیص

شہ شرح از مرتب مفاہیص ۱۳

لہ الحدیث آخر ج البخاری (۲۵۱ ص) باب الشروط فی النکاح، مسلم (۳۵۵ ص) ہالہ ذاء بالشروط فی

النکاح۔ ۴۱۲

(حاشیہ صفحہ ۴۱۲)

لہ قال الفاضل فی فتح الباری (۱۵۹ ص) باب الشروط فی النکاح، وأما شرطاً یا مقتضیاً النکاح کأن لا یقسم لها أولاً یتسرى علیها أولاً یعنی أن یؤخذ ذلك فلا یجب الوفاء به، بل إن وقع فی سلب العقد کفی وصرح النکاح بہم المثل،

وفی وجہ بطلان شرطی ولا أثر للشرط، وفی قول للشافعی یبطل النکاح۔ ۱۲ مرتب

لہ اس مثال کو الکوکب الدرری (۲۵ ص) میں دوسری قسم کی مثال میں بیان کیا گیا ہے لیکن علامہ عینی نے اس کو تیسری قسم میں شمار کیا ہے کما نقلنا ص ۴

کرنا واجب ہے، اگر شرط کو پورا نہ کرے تو عورت کو نکاح فسخ کرانے کا حق حاصل ہوگا۔

امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور سفیان ثوری کے نزدیک شرط کی اس تیسری نوع کو پورا کرنا قضاء ضروری نہیں البتہ ویائتہ ضروری ہے۔

امام ترمذی نے امام شافعی کا مسلک امام احمد کے مطابق ذکر کیا ہے لیکن درست یہ ہے کہ وہ امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے ساتھ ہیں، چنانچہ حافظ ابن حجر امام ترمذی کا قول نقل کر کے فرماتا ہے: «والنقل في هذا عن الشافعي غريب بل الحديث عندهم محمول على الشروط التي لا تنافي مقتضى النكاح بل تكون من مقتضياتها ومقاصدها» علامہ نووی اور علامہ ابن قدامہ جیسے بھی امام شافعی کا مسلک امام ابو حنیفہ کے مطابق ذکر کیا ہے۔

امام احمد حدیث باب استدلال کرتے ہیں، جبکہ حنفیہ کہتے ہیں کہ مقتضی عقد کے خلاف شرط کو پورا کرنا تو آپ کے نزدیک بھی لازم نہیں اور جن شرط کا عقد قضا کرتا ہو وہ سب کے نزدیک لازم ہیں اور ان کے علاوہ جو شرط ہیں ان کا پورا کرنا ویائتہ ہمارے نزدیک بھی ضروری ہے، اس لئے کہ مؤمن کی شان یہ ہے کہ وعدہ کرے تو پورا کرے اور فرمان باری تعالیٰ "وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا" کا تقاضا بھی یہی ہے لیکن اگر کوئی ان شرط کو پورا نہ کرے تو نکاح کے لئے مضر ہوگا یا نہیں حدیث باب اس سے ساکت ہے لہذا یہ روایت ہمارے خلاف حجت نہیں ہے واللہ اعلم
شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

باب ماجاء في الرجل يسلم وعندة عشرون نوبة

عمر بن عمر بن غيلان بن سلمة الثقفني أسلم وله عشرون نوبة في الجاهلية فأسلمت

معه، فأمر النبي صلى الله عليه وسلم أن يتغير أربعاً منهم.

مشع فتح الباری (۵/۱۵۹) باب الشروط فی النکاح ۱۱

سکھ مشر بن زید علی بن سلم (۵/۱۵۵) باب الوفاء بالشروط فی النکاح ۱۲

سکھ المغنی (۶/۱۵۳) مسائل قال، ولذا تزوجها بشرط لها أن لا يخرجها ۱۶

سکھ سورہ اسراء آیت ۳۴ ۱۳

۱۵ اس باب سے متعلقہ شرح کے لئے مذکورہ بالا کتب حدیث و فقہ کے علاوہ دیکھئے عمدة القاری (۲۰/۵) باب الشروط فی النکاح۔ اور گوچرہوری (انوارات شیخ الحدیث ص ۱۲) مرتب

سکھ الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننه (منك) باب الرجل يسلم وعندة أكثر من أربع نوبة - ۱۲

اس حدیث سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہؑ یہ کہتے ہیں کہ "کثیرا زواج کافر" اگر اسلام لائے تو ان میں سے چار کا انتخاب کر کے بقیہ کو جدا کر دے، جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک انتخاب کا حق نہیں بلکہ جن چار بیویوں سے پہلے نکاح کیا ہوگا ان کا نکاح برقرار رہے گا بقیہ کا خود بخود فرسخ ہو جائے گا۔

امام ابوحنیفہؒ کے مساک کی بنیاد ابراہیم نخعیؒ کے قول پر ہے اور حدیث باب کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اس میں "تخیر" سے اختیارات مراد نہیں بلکہ مقصد یہ ہے کہ اس کے پاس کل چار عورتیں باقی رہیں گی۔

اگرچہ شیخین کا مساک اوفق بالقیاس ہے لیکن ائمہ ثلاثہؑ کا مساک اوفق بالحدیث ہے اور بلاشبہ حدیث باب کے ظاہر سے ائمہ ثلاثہؑ کے مساک کی تائید ہوتی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی جانب سے اس کا کوئی تفسیری جواب نظر سے نہیں گذرا، نیز حدیث باب کے علاوہ بعض دوسری روایات سے بھی ائمہ ثلاثہؑ کے مساک کی تائید ہوتی ہے، شاید اسی لئے امام محمدؒ نے بھی اس مسئلہ میں

یہ حکم امر صورت میں ہے جبکہ یہ ازواج اپنے زمانہ مدت میں اسلام لے آئیں یا یہ "ازواج ۱۰" اہل کتاب میں سے ہوں ورنہ بصورت دیگر اختلاف دین کی وجہ سے خود بخود نکاح ختم ہو جائیگا، دیکھیے المغنی (۲۵ ص ۲۵۷) و لو تکح المشرک أربع ۱۲ مرتبہ ان چار کا بھی نکاح جب برقرار رہیگا جب "ازواج ۱۰" کے ساتھ نکاح متفرق متروک میں ہوا ہوگی اگر ایک ہی مقدمہ میں چار ازواج سے نکاح ہوا تھا تو ان چار سمیت تمام ازواج کا نکاح فرغ ہو جائیگا مگر موصوفی المغنی (۲۵ ص ۲۵۷) اور جمع تفصیل هذه المسألة ولللبس وللرخصی (۵ ص ۵۴۹ و ۵۵۰) باب نکاح اهل الحرب ۱۲ مرتبہ

سے مؤلف امام محمدؒ (ص ۲۵۷) باب الرجل یکون عنده اکثر من أربع نسوة فیریا، أن یتزوج - ۴۱۲
سے بعض روایات میں "تخیر" کے بجائے "أمسک منهن أربعاً" کے الفاظ آئے ہیں کافی مثلاً امام محمدؒ (ص ۲۵۷) اور بعض میں "خذ منهن أربعاً" کے الفاظ آئے ہیں کافی روایۃ الدارقطنی (ج ۳ ص ۲۱۱، رقم ۱۱۷) باب المهر ۱۲ مرتبہ

۱۵ بلکہ سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۲۱۱، رقم ۱۱۷) میں قیس بن الحارث بن ایک روایت انتخاب کنی ملنے کے بارے میں اس اعتبار سے زیادہ مرتب ہے کہ اس میں حدیث باب کا ذکر وہ بالا جواب بھی نہیں مل سکتا، فرماتے ہیں: "أبی رجلاً من بنی اسد أسلم وعنده ثمان نسوة، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: اختر منهن أربعاً"

فیعل یقول، أقبلی یا فلان مرتین، أدری یا فلانة، أدری یا فلانة، ۱۲ مرتبہ
سے دیکھیے سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۲۱۱ تا ۲۱۲، رقم ۱۱۷ تا ۱۱۸) ۱۲

ائمہ ثلاثہ کا مسلک اختیار کیا ہے اور سفیان ثوری کا بھی یہی مسلک ہے۔

سمعت محمد بن اسماعیل بقول: « هذا حديث غير محفوظ » إلخ

امام بخاری کا مقصد یہ ہے کہ سفیان بن سلمہ کی مذکورہ حدیث باب جو مومنین زہری عن سالم بن عبد اللہ عن ابن عمرؓ کی سند سے ذکر کی ہے یہ روایت اس سند سے مروی نہیں بلکہ دراصل یہ روایت « زہری قال: حدثت عن محمد بن سوید الثقفی کے طریق سے مروی ہے » کہا روای شیب بن ابی حمزہ وغیرہ عن الزہری « مومنین مذکورہ روایت کی جو سند ذکر کی ہے وہ دراصل سفیان بن سلمہؓ ہی کے دو سے واقع کی ہے « ان رجلاً مسی ثقیین طلق نساءه، فقال له عمر: لتراجعن نساءك أو لأرجعن قبرك كما رجعت قبر ابی رغال »

سنة مؤلفه ۱۱۸۴ھ (۲۲۴۰) ج ۱۲

سنة كتابه المغنی (۶۵۱ سنن) ج ۱۲

۳۔ لیکن سند احمد (ج ۲) سند عبد اللہ بن عمرؓ میں روایت اس طرح آئی ہے « حدثنا عبد اللہ حدثنی ابی، ثنا اسماعیل بن محمد بن جعفر قال: ثنا معمر بن الزہری، قال ابن جعفر فی حدیث: أنا ابن شہاب عن سالم، عن ابیہ ان سفیان بن سلمة الثقفی اسلم، وتحتہ شہر نسوة، فقال لابیہ سلی اللہ علیہ وسلم: اختر منهن اربعا، فلما كان فی عهد عمر طلق نساءه وقسم ماله بین بنیہ، فبلغ ذلك عمر، فقال: « لئن لآلئک الشیطان فیما یسترق من السمع سمع بموتک فتقد فی نعلک، ولعلک ان لا تلک (وفی التلخیص ج ۳ سنن) فقل من مسند وأعلک أنك لا تسک » (إلا قلیلاً، وایم اللہ لتراجعن نساءک ولتجعن فی مالت أو لأرجعن منک، ولا امرق بقبرک فیرجم كما رجعت قبر ابی رغال۔

اس سے معلوم ہوا کہ عمرؓ زہری عن سالم بن ابیہ « کی سند سے سفیان بن سلمہ کے دونوں واقعوں کے راوی ہیں، لہذا عمر کی طرف خطا کی نسبت مشکل ہے، سنن دارقطنی (ج ۳ سنن ۲۰۲۱، رقم ۱۲۱) باب المہربین یہ روایت « ایوب عن نافع وسالمن ابن عمرؓ کی طریق سے آئی ہے اس میں بعد دونوں واقعوں کا ذکر ہے۔

۴۔ یہی وجہ ہے کہ بخاری ہی سیرا نظام نے عمر کی روایت کو درست قرار دیا ہے، تفصیل کے لئے دیکھیے تعلیقات الشیخ احمد محدث کرم علی السند (ج ۱۱، ص ۲۰۹) اور التلخیص المبرر (ج ۳، ص ۱۹۵) رقم ۱۲۱۱۔ باب مواضع النکاح ۱۲ مرتب عقائد منہ

فقال له عمر : « لتراجعن ساءك » غيلان بن سلمة ثقفی کی طلاق چونکہ طلاق « قاز » کے درجہ میں تھی جو ممنوع ہے اس لئے حضرت عمر نے سخت تنبیہ فرمائی ، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اس کے مواقع پر امام کو چاہئے کہ وہ تنبیہ کرتا رہے ۔

« أولاد جن قبرك كما رجيم قبرا بجا رغال » ابو رغال کی تشہیح میں مختلف اقوال ہیں ، راجح قول یہ ہے کہ ابو رغال قوم ثمود کا ایک فرد تھا جس وقت قوم ثمود پر عذاب آیا اس وقت اس کو

سے حوآن یطلق امرأته طلاقاً بانأ في مرض موته بغیر رعنا ہا ثم موت وہی ذالعدۃ ۔ القاموس المتہررۃ
و اصطلاحاً (ص ۱۳۴) ۲۱۲

سے ایک روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں : « ولا مرن بقبرك فیرجم الا جیسا کہ بچے حاشیہ میں یہ روایت گزر چکی ہے ۔ ۲۱۳

سے جن میں سے چند درجہ ذیل میں :

(۱) پھضرت شیب علیہ السلام کا غلام تھا اور شہر وغیرہ لینے پر مقرر تھا اور اس کی وصول یا بل میں لوگوں پر ظلم کیا کرتا تھا ۔

صاحب « قاموس » نے اس قول کو « ابن سبیہ » کی طرف منسوب کیا ہے اور اسے « غیر حقیقہ » قرار دیکر رد کیا ہے ۔

(۲) ابوبہر (جو شاہ حبشہ کی جانب سے میں کا حاکم تھا) کی قیادت میں جو شہر بیت اللہ شریف کو دھا دینے کے ناپاک ارادے سے آیا تھا ابو رغال اس کا رہبر تھا ، ابو رغال راستہ میں مر گیا تھا ۔ صاحب قاموس « نے اس قول کو جوہری کی طرف منسوب کرتے ہوئے اس کو بھی رد کیا ہے ۔

(۳) ابو رغال حبس کا نام زید بن خلف تھا یہ حضرت صالح علیہ السلام کا غلام تھا ، انہوں نے اس کو « مستحق » بنا کر بھیجا تھا ، یہ صدقات وغیرہ وصول کرنے کے لئے ایک ایسی قوم کے پاس پہنچا جن کے پاس دودھ دینے والی مرن ایک ہی بھری تھی ، قوم میں ایک بچہ ایسا تھا جس کی ماں مر چکی تھی لوگ اس بھری کے دودھ سے اس بچہ کی پرورش کر رہے تھے ، ابو رغال نے اسی بھری کے لینے پر اصرار کیا جبکہ لوگ اس بچہ کی وجہ سے وہ بھری دینا د چاہتے تھے ، کہا جاتا ہے کہ اس موقع پر ابو رغال پر آسمان سے عذاب نازل ہوا اور وہ حلاک ہو گیا ، ایک قول یہ ہے کہ خود بھری کے ٹھک نے اسے قتل کر دیا ، حضرت صالح علیہ السلام کو جب اس کے بارے میں پتہ چلا تو آپ نے اس پر لعنت بھیجی ۔ دیکھئے مسان العرب (ج ۱ ص ۲۹۱) تحت کلمہ « رغل » اور القاموس المحیط (ج ۳ ص ۲۸۵ ۲۸۶) تحت کلمہ « الرغل » بالضم « مرتب منی مذ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

عذاب سے اس لئے مستثنیٰ کر دیا گیا کہ یہ حرم کی حفاظت کرتا تھا، بعد میں جب یہ وہاں سے پہلا آیا تو اس پر بھی وہی عذاب نازل ہوا جو اس کی قوم پر نازل ہوا تھا اور یہ طائف کے قریب دفن کیا گیا، لوگ اس کی قبر پر حجر مارا کرتے تھے۔

حضرت عمر فاروقؓ کا مقصد یہ تھا کہ اگر تم نے اپنی ازواج کی طرف رجوع نہ کیا تو میں تمہیں سخت سزا دوں گا اور تمہارا انجام ایسا ہی عبرت ناک ہوگا جیسا ابو رغال کا ہوا۔

نیرنت میں "رجم القبر" علامت کے طور پر قبر پر حجر لگانے کے معنی میں بھی آتا ہے، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ میں تمہاری قبر پر علامت لگو دوں گا تاکہ لوگ جانیں کہ یہ اس شخص کی قبر ہے جس نے اپنی بیویوں پر ظلم کیا تھا۔ واللہ اعلم

باب ماجاء في الرجل يسبى الأمة وله ازوج هل يحل له ان يطأها

عن أبي سعيد الخدري قال أسبنا سبائا يوم أوطاس ولهتن أزواج ف

بقية حاشية صفحہ گذشتہ

کہ سنن ابی داؤد (ج ۲ صفحہ ۲۴۳)، کتاب الخراج الباب نیش القبور العادیۃ کہیں حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی ایک روایت سے یہ جواب سفین ہو گیا ہے، فرماتے ہیں: «سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول حين خرجنا معہ إلى الطائف فحمرنا بقبر، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: هذا قبر أبی وقال وكان بهذا الحرم يدفع عنه، فلما خرج أصابت النقرة التي أصابت قومه بهذا المكان، فدفن فيه، وآية ذلك أنه كُفِّنَ مصغصن من ذهب، إن انتم نبشتم عنه أصصموه مع، فابتدره الناس فاستخرجوا الفصن ۳ مرہ -

(بقية حاشية صفحہ ۲۴۳)

۳ مشہور شاعر جریر کہتا ہے: اذا مات الفردوق فاصوبہ کما تو مومن قبر ابا رغال
لسان العرب (ج ۵ صفحہ ۱۳) مرتب

۴ کہ کما فی لسان العرب (ج ۱۳ صفحہ ۴۱۲)

۵ الحدیث أخرجه مسلم (ج ۱ صفحہ ۱۳۳) باب جواز وطن المسببة بعد الاستبراء، وإن كان لها زوج انسخ نکاحه بالنسبی۔ کتاب الرضاع۔ وأبو داؤد (ج ۱ صفحہ ۱۳۳) باب فی وطن السبایا، کتاب النکاح ۱۲

قرمہن، فذکروا ذلک لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، فنزلت: وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ
النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ»۔

یہ بات متفق علیہ ہے کہ ذوات الازواج «جب اپنے شوہروں کے بغیر گرفتار
کی جائیں تو اپنے ازواج سے ان کا نکاح ختم ہو جاتا ہے، اور مالک کے لئے ان سے صحبت کرنا حلال
ہو جاتا ہے۔

لیکن پھر سبب فسخ نکاح میں اختلاف ہے :

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سبب فسخ «سببی» یعنی گرفتار کر لینا ہے، جبکہ امام ابوحنیفہ
کے نزدیک سبب فسخ «اختلاف داریں» ہے:

ان حضرات کا استدلال حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے ہے کہ غزوة اوطاس
کے موقع پر جو عورتیں گرفتار کی گئی تھیں ان کے شوہران کے ساتھ تھے اس لئے «تباہین
داریں» نہ ہوئیں۔

۱۔ البتہ وثقیہ کا نکاح عطار اور عمرو بن دینار کے نزدیک ایسی صورت میں ختم نہ ہوگا (جب وثقیہ کا حکم
ہے تو جو سبب کا بھی یہی حکم ہوگا) دیکھئے عارضۃ الاطعمی (۵ ص ۱۶۷) ۲ مرتب
۳۔ ہدایہ مع فتح القدر (۲ ص ۱۶۲) باب نکاح اهل الشرك۔

مذکورہ اختلاف پر یہ اختلاف بھی مترتب ہوتا ہے کہ زوجین اگر ایک ساتھ گرفتار کئے جائیں تو
ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نکاح فسخ ہو جاتا ہے اس لئے کہ سبب فسخ یعنی «سببی» کا تحقق ہو گیا،
جبکہ احناف کے نزدیک نکاح برقرار ہے گا اس لئے کہ «تباہین داریں» نہیں پایا گیا۔

ان کے مقابلہ میں اوزاعی اور لیث بن سعد کا مسلک یہ ہے کہ اس صورت میں «زوجین» جب
مالِ غیرت کے طور پر تقسیم کئے گئے اس وقت تو نکاح برقرار ہے گا البتہ مالک کے فروخت کر دینے کی صورت
میں مشتری کو اختیار ہوگا کہ خواہ ان کے نکاح کو برقرار رکھے یا چاہے تو دونوں کے درمیان تفریق کرے کہ اس کو
اپنے لئے مخصوص کر لے یا کسی دوسرے کے ساتھ نکاح کر دے، آخری دونوں صورتوں میں استبراء بحیثیتہ ضروری ہے۔
دیکھئے احکام القرآن لجمناص (۲ ص ۱۶۷) باب تحريم نكاح ذوات الازواج، مطلب فی حکم الزوجین المزمین

اذا سبیا سنا ۳ مرتب علی منہ

کے فتح القدر (۲ ص ۱۶۷) ۴ م

فإنما ان حضرات کا استدلال "مسلم" کی روایت ملحوظ رکھتے ہوئے ہے جس میں یہ الفاظ آئے ہیں "أصابوا سبياً يوم أوطاس لهق أذواج، فتخوفوا، فانزلت هذه الآية، وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ"۔

لیکن حضرت ابو سعید خدری کی ترمذی دلی حدیث باب سے حنفیہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ اس میں یہ الفاظ آئے ہیں "ولہق اذواج فی قومہن" جس سے مترشح ہے کہ وہ ازواج ان "سبایا" کے ساتھ نہ تھے۔

اس کے علاوہ ابو یزید جصاص نے محمد بن علی کی روایت "قال: لما كان يوم أوطاس لقت الرجال بالجمال وأخذت النساء، فقال المسلمون، وكيف نضنع ولهن أذواج؟ فأنزل الله تعالاً: وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ" سے اس پر استدلال کیلئے کہ وہ عورتیں بغیر ازواج کے گرفتار کی گئی تھیں لہذا "تباين وارين" متحقق ہو گیا تھا۔ واللہ اعلم بشرح الباب بتغيير وزيادة من المرتب۔

باب ما جاء في كراهية مهر البغي

"عن أبي مسعود الأنصاري قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ثمن الكلب" ثمن كلب سے متعلق تفصیلی بحث اثناء اللہ تعالیٰ ابواب البيوع، باب ما جاء في ثمن الكلب کے تحت آئے گی۔

ومهر البغي" یعنی بکسر النون بروزن "قوی" زانیہ کے معنی میں ہے، اس کی جمع "بغایا"

۱۲ حرث بیچے ماشیہ میں گذر گیا ۱۲ مرتب

۱۳ سہ چنانچہ شیخ ابن حاتم نے ترمذی کی روایت کے الفاظ کو حنفیہ کی تائید میں پیش کیا ہے، دیکھئے فتح الباری (۵/۲۹۳) ۴۲

۱۴ احکام القرآن للبخاری (ج ۲ ص ۱۳) باب تحریر نکاح ذوات الأذواج۔ وراجعہ للتفصیل، و تکملة

فتح الملبس (ج ۱ ص ۲۵۷) باب جواز وطن المسبوبة الخ ۳

۱۵ سہ شرع باب از مرتب معاشہ منہ ۳

۱۶ ۱۷ الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۵۷) کتاب البيوع، باب ثمن الكلب ومسلم (ج ۲ ص ۲۵)

کتاب المساقاة والمزارعة، باب تحریر ثمن الكلب الخ ۱۲

آتی ہے، « یعنی » بسکون الثین وتحف الیاء۔ زند کے معنی میں آتا ہے۔

عہد البغی سے مراد اجرتِ زنا ہے اور اس اجرت پر مہر کا اطلاق مجازاً ہے۔ « مہربنی، کا حوازا ہونا ناہرا اور متفق علیہ ہے۔

« وحلوان الکاهن » یعنی « أجرۃ الکاهن » حلوان کا لفظ اگر مطلق بھی بولا جائے تو اس سے « اجرة الکاهن » مراد ہوتی ہے۔

اہل عرب کاہن کا اطلاق ہر اس شخص پر کرتے ہیں جو غیب کی خبریں جاننے کا دعویٰ کرتا ہو۔ « کاہن » اور « عزان » میں فرق یہ ہے کہ کاہن مستقبل سے متعلق خبریں دیتا ہے اور « عزان » مستور موجود کے بارے میں بتلاتا ہے جیسے گشہ سامان اور شئی مسروق کے بارے میں بتلانا، کبھی عزان کو بھی کاہن کہہ دیا جاتا ہے۔

حدیثِ باب کی رو سے کہانت کی اجرت بھی حرام ہے جو متفق علیہ ہے۔ واللہ اعلم
شرح باب از مرقب

۱۔ عده القاری (ج ۱۲ صفحہ ۵۰۰) باب ثمن الکلب، کتاب البیوع ۱۳ م

۲۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۲ صفحہ ۱۲۴)

۳۔ حلوان نقران کی طرح مصدر ہے، یہ حلاوة سے ماخوذ ہے، اس کا نون زائد ہے، کہا جاتا ہے، حلوانہ، یعنی اطعت الحلو۔

کاہن کی اجرت پر حلوان کا اطلاق اس لئے ہے کہ وہ اس کو سہولت کے ساتھ بیوکس مشقت کے حاصل ہو جاتی ہے۔

لفظ حلوان زنت کے معنی میں بھی آتا ہے، نیز اس کے ایک معنی « اُخذ الرجل مہراً بنتہ لنفسہ » کے بھی آتے ہیں۔ دیکھئے النہایہ (ج ۱ صفحہ ۲۳۵) اور فتح الباری (ج ۳ صفحہ ۲۲۴) ۱۲ مرتبہ معنی

۴۔ اللہ ابوعلی فرماتے ہیں کہ حلوان کا اطلاق کبھی بعض اجرت کے معنی میں بھی ہو جاتا ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے تلمذ فتح الملہم (ج ۱ صفحہ ۵۳۲) ۱۳ م

۵۔ دیکھئے شرح نووی علی مسلم (ج ۲ صفحہ ۱۰۰) اور فتح الباری (ج ۱ صفحہ ۲۱۵) کتاب الطب باب الکھانہ ۱۳ م
۶۔ شرح نووی (ج ۲ صفحہ ۱۲۴) م

باب ماجاء أن لا يخطب الرجل على أخيه

عن أبي هريرة لا يبيع الرجل على بيع أخيه - "بيع علی بیع اخیه" کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کوئی سامان خریدے اور اپنے لئے "خیار" رکھے، پھر کوئی آدمی اس شے سے کہے کہ شہاء کے اس معاملہ کو ختم کر دو، میں تمہیں یہی چیز (یعنی اس کی نظیر) اس سے کم پیسوں میں دیدوں گا۔

اسی کے مثل ایک دوسری صورت ہے یعنی "شہاء علی شہاء اخیه" اس کی صورت یہ ہے کہ خیار شرط بائع کو حاصل ہو، اب کوئی دوسرا آدمی بائع سے کہے کہ اس بیع کو ختم کر دو میں یہی چیز تم سے زائد تم سے دے کر خرید لیتا ہوں۔ یہ دونوں صورتیں حدیث باب کی رو سے ممنوع ہیں۔

ایک اور صورت "سوم علی سوم اخیه" کی ہے کہ بائع اور مشتری کسی شے پر متفق ہو جائیں اور بیع کی طے پائی ہو جائیں، اتنے میں کوئی تیسرا آدمی اگر بائع سے کہے کہ تم سے یہ چیز میں خرید لیتا ہوں، یہ صورت بھی حضرت ابو ہریرہ کی مرفوع روایت "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى أن يستام الرجل على سوم أخيه" کی رو سے ممنوع ہے۔

بعض جگہ کے نزدیک حدیث باب میں "بيع علی بیع اخیه" سے "سوم علی سوم اخیه" مراد ہے۔

۱۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (۱۵۱۵۱) کتاب البیوع، باب لا یبیع علی بیع اخیه الخ و مسلم (۱۵۱۵۱) کتاب المنکاح، باب تحریر الجنیۃ علی خطبۃ اخیه الخ ۱۲ م

۲۔ صحیح مسلم (۲۵) کتاب البیوع، باب تحریر بیع الرجل علی بیع اخیه الخ ۱۲ م

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھیے تکلمہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۳۱۵ تا ۳۱۷) ۱۳ م

۴۔ چنانچہ صاحب عارفۃ الاحوزی فرماتے ہیں کہ بیع سے مراد "سوم" ہے (وأن البیع لوقتہ لمرتبہ مقرر آخر فیہ۔ دیکھیے ۵۵ ص)۔

لیکن یہ دلیل وزنی نہیں اور "بیع علی بیع اخیه" خیار شرط کے ساتھ ممکن ہے جیسا کہ اس کی صورت

کا ذکر تقریر میں آچکا ہے ۱۲ مرتب

۵۔ باب کے شروع سے یہاں تک کی شرح مرتب کا اضافہ ہے ۱۳ م

”ولا یخطب علی خطبہ اُخیرہ“ یہ نمانعت اس صورت میں ہے جب عورت کا میلان دوسرے کی طرف ظاہر ہو گیا ہو۔ لیکن اگر کسی کی طرف اس کا میلان نہ ہو اور نہ تو خطبہ علی الخلیفہ جائز ہے جیسا کہ الفاظ بنت قیسؓ کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے، نام ترمذی نے اسی باب میں ذکر کی ہے۔

”وَأَمَّا معاوية فصعلوك لا مال له“ صعلوك فقیر کو کہتے ہیں جیسا کہ یہ مفہوم خود روایت کے الفاظ سے بھی واضح ہے۔

۱۔ مخلوب کی تین حالتیں ہیں :

(۱) مخالف کے پیغام کو خود قبول کر لے یا وہی کو قبول کرنے یا نکلان کر لینے کی اجازت دیدے

اس صورت میں خطبہ علی الخلیفہ بالاتفاق ناجائز ہے، لأن فی ذلک إفساد اعلی الخاطب الاذل و

إيقاع العداوة بین الناس۔

(۲) مخاطب کے پیغام کو رد کر دے یا اس کی طرف مائل نہ ہو۔

اس صورت میں خطبہ علی الخلیفہ بالاتفاق جائز ہے۔

(۳) مخالف کے پیغام کی طرف اشارہ میلان ظاہر کر دے۔

اس تیسری صورت کے بارے میں اختلاف ہے،

امام شافعیؒ کی اس صورت میں دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ اس صورت میں بھی خطبہ کی مانعت ہے کما

نقل الرمدانی فی الباب، جبکہ ان کی دوسری روایت اس صورت میں ملت کی ہے، علامہ نووی نے اس روایت کو اصح قرار دیا ہے۔

تامن میا میں نے اس صورت میں اباحت خطبہ کو ظاہر کلام ائمہ تہرار دیا ہے، جبکہ علامہ ابن تہریر نے

اس صورت میں بھی مانعت کو امام ائمہ کا ظاہر کلام قرار دیا ہے۔

جبکہ حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک یہ نقل کیا گیا ہے کہ اجابت بالتعمیر کی صورت میں خطبہ علی الخلیفہ اخیر

کا جواز ہے، مثلاً عورت مخاطبہ کہے ”لا رغبة عندک“

دیکھئے المعنی (ج ۶ ص ۶۳۰-۶۳۱، من خطب امرأة فلدن سکن الیہ) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۵۳)

باب تحریم الخلیفہ الخ) اور فتح الباری (ج ۹ ص ۱۱۹، باب لا یخطب الخ)

جہاں تک ”ولا یخطب علی خطبہ اُخیرہ“ کے تحت حضرت اسحاقؒ و عزم دام اقبالہم کی مذکورہ تشریح کا

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

پھر جس سے نکلنے کے سلسلہ میں مشورہ کیا جا رہا ہو تو اس کو چاہئے کہ جس بات کو درست سمجھتا ہو اسے دیانت کے ساتھ ظاہر کر دے اگرچہ اس میں متعلقہ شخص کی فیہت اور اس کے عیب کا اظہار ہی کیوں نہ ہو، جیسا کہ یہ بات فاطمہ بنت تمیم میں کی روایت سے مترشح ہے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی العزل

عزیک جابرٌ قال ، قلنا : یا رسول اللہ ، إنا کنا نعزل فرعت الیہود و آتہا المؤمنة العفری ، فقال ، کذبت الیہود ، إن اللہ إذا أراد أن یخلقہ فلم ینعمہ .

عزل کے بارے میں احادیث مختلف ہیں ، بعض روایات سے اس کا جواز معلوم ہوتا ہے ، مثلاً حضرت جابر کی مذکورہ حدیث ، اور حضرت جابرؓ کی دوسری حدیث باب « قال : کنا نعزل والقسان ینزلون » اور بعض روایات سے اس کا عدم جواز معلوم ہوتا ہے ، مثلاً صحیح مسلم میں حضرت عذامہ بنت وہب اسدی کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عزل کے بارے میں فرمایا : « ذلک الواؤ الخفی »

اور بعض روایات سے اس عمل کا بے فائدہ ہونا معلوم ہوتا ہے ، چنانچہ اگلے باب (فی کراہیۃ العزل) میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت میں عزل کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ آئے ہیں « لیرفع ذلک احدکم ؟ » نیز ان کی ہی ایک روایت میں آپ کے یہ الفاظ آئے ہیں « لا عدیکم ان لا تقعدوا ما کتب اللہ خلق نسمة ھن کانتا

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

تعلق ہے وہ امام ترمذی کے کلام سے مأخوذ معلوم ہوتی ہے جو انہوں نے امام شافعی کے قول کے طور پر ذکر کی ہے ، حنفیہ کی نسبت سے یہ بات احقر کو تکاشس کے باوجود نہ مل سکی واللہ اعلم ۳ مرتب عفا شرعہ

سہ جمع بحار الانوار (۳۵۱ ص ۱۱۲)

(حاشیہ صفحہ ۱۵۱)

سہ لہر عفریہ أحد من اصحاب الکتب الستة سوی الترمذی ، قالہ الشیخ محمد خواد عبد الباقیؒ ،

سنن ترمذی (۳۵ ص ۱۲)

سہ آخرہ الشیخان ، أنظر الصحیح البخاری (۲ ص ۱۵۵) باب العزل ، والصحیح المسلم (ج ۱ ص ۱۵۵) باب حکم العزل ۳

سہ (۳۱ ص ۲۷)

إلى يوم القيامة إلا سكوناً.

ان روایات میں تطبیق اس طرح ہے کہ عزل اگر کسی فرضِ صبح سے ہو تو جائز ہے، حرہ کے تحت اس کی اجازت تھی، اس لئے کہ دراصل اس کا حق ہے اور باندی کے ساتھ مطلقاً، احادیثِ جواز اس صورت پر محمول ہیں، لیکن یہ اس وقت ہے جب کوئی شخص اس کام کو اتنی بڑی طور پر انجام دے، اور اگر کسی شخص کی عزل سے فرضِ فاسد ہو، مثلاً مفلس کا اندیشہ یا لڑکی ہونے سے بدنامی کا خیال تو اسے ہی ہوتے ہیں۔ عزل ناجائز ہے، روایاتِ مانعہ اس پر محمول ہیں:

ضبط ولادت | ہمارے زمانہ میں خاندانی منصوبہ بندی یا "بہتر کنٹرول" کے نام سے جو خاندانی منصوبہ بندی | تحریک چلی ہے اس کے عدم جواز میں شبہ نہیں، اول تو اس لئے کہ ضبطِ ولادت کی اجازت جن مقامات پر ثابت ہے ان کا حاصل انفرادی طور پر ضبطِ ولادت کرنا ہے، لیکن اس کو ایک عام عالمی تحریک بنا لینا درست نہیں، دوسرے اس تحریک کی غرض ہی فاسد ہے کیونکہ اس کا منشا "خشیتِ اطلاق" ہے اور یہ منشا نصیحتِ قرآنی فاسد ہے چنانچہ ارشاد ہے: "وَلَا تَقْتُلُوا اَوْلَادَكُمْ حَتَّىٰ يَمْلَؤُوا اَمْوَالَهُمْ حَتَّىٰ يَمْلَؤُوا اَمْوَالَهُمْ حَتَّىٰ يَمْلَؤُوا" اس میں یہ سمجھنا غلط ہے کہ یہ حکم قتلی اولاد کے ساتھ ہی مخصوص ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے "خشیتِ اطلاق" کے الفاظ سے اس فعل کی شاعت کا ایک عام حکم ہی بیان فرمایا ہے۔

۱۰ مسلم (ج ۱ ص ۱۱۱)

۱۱ جیسا کہ مسند احمد (ج ۱ ص ۱۱۱)، مسند عمر بن الخطاب (ج ۱ ص ۱۱۱) میں حضرت ابو ہریرہ کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے جو انہوں نے حضرت عمرؓ سے نقل کی ہے: "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَىٰ عَنِ الْعِزْلِ عَنِ الْإِبْرَاهِيمِ" نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۱۱۱) باب العزل اور سنن بیہقی (ج ۱ ص ۱۱۱) باب من قال يعزل عن العزوة بإذنها إلّا ما رتب

۱۲ چنانچہ مسلم (ج ۱ ص ۱۱۱) میں حضرت جابرؓ سے روایت ہے جس میں وہ باندی کے بارے میں نبی کریم ﷺ سے علیحدگی کا ارشاد نقل کرتے ہیں: "عزل عنها إن شئت فإنه سيأتيها ما قدر لها" ۱۳ مرتب

۱۴ پھر روایات میں مقبہ میں پختگی کا یہ درس بھی دیا گیا ہے کہ فرضِ صبح ہو یا فاسد، اللہ تعالیٰ جس جان کو پیدا کرنا چاہے گے وہ پیدا ہو کر رہے گی جیسا کہ "ما كتب الله خلق نسمة ثم كائنت إلى يوم القيامة إلا سكوناً" وغیرہ الفاظ سے واضح ہے ۱۵ مرتب

۱۶ سورة الاسراء، آیت ۱۵۱

کہ ہر وہ عمل جس سے نوحیہ مفلسی تجدیدِ نسل ہوتی ہو وہ ناجائز ہے ۔

در اصل یہ تحریک باری تعالیٰ کے نظامِ ربوبیت کو اپنے ہاتھ میں لینے کے مترادف ہے ، حالانکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عِنْدَ اللَّهِ رِزْقَهَا“ اور فانونی قدرت یہ ہے کہ ہر زمانہ میں پیداوار کی مقدار اس دور کی ضروریات کے مطابق ہوتی ہے ، مثلاً پرانے زمانے میں تاہم سفر گھوڑوں وغیرہ پر ہوتے تھے ، اس دور میں اس قسم کے سفر میں کام آنے والے جانوروں کی تعداد بہت زیادہ ہوتی تھی اور اب چونکہ سفر دوسری گاڑیوں پر ہونے لگے ان کی نسل بھی کم ہو گئی ، اسی طرح پہلے زمانہ میں پیشروں وغیرہ کی ضروریات محدود تھیں مثلاً اس کا استعمال خارش زدہ اونٹ کے جسم پر بطور علاج کیا جاتا تھا اس دور میں اس کی پیداوار بھی کم تھی اور اب تمام زندگی پیشروں کے گرد گھوم رہی ہے تو زمین نے بھی اس کے فزائے اٹھل دیئے ہیں ، اسی حقیقت کو اللہ جل شانہ نے اس آیت میں واضح فرمایا ہے ”وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ“ اور ”إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ“ نیز ارشاد ہے ”وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يَسْزُولُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَاءُ“

۳۱۰ موع اس کی گواہ ہے کہ ضروریات کے مطابق وسائل کی پیداوار کا نظام قدرت ہی کی طرف سے ہوتا ہے ، حقیقت یہ ہے کہ ضبطِ ولادت کی یہ تحریک کسی بھی معقول بنیاد پر قائم نہیں بلکہ محض ایک سیاسی فریب ہے ۔

اب تو رفتہ رفتہ ماہرینِ معاشیات بھی اسی نتیجہ کی طرف آرہے ہیں کہ خاندانی منصوبہ بندی کی یہ تحریک نہایت مضرت رساں ہے اور معاشی طور پر اس کی کوئی ضرورت نہیں ، اس مسئلہ کی مزید تفصیل احقر کے رسالہ ”ضبطِ ولادت کی عقلی اور شرعی حیثیت“ میں موجود ہے ۔

واللہ اعلم

۱۔ سورۃ ہود آیت ۷۱ پ ۱۳

۲۔ سورۃ حجر آیت ۱۷ پ ۱۳

۳۔ سورۃ قرآیت ۱۷ پ ۱۳

۴۔ سورۃ شورفی آیت ۱۷ پ ۱۳

۵۔ یہ رسالہ دارالاشاعت کراچی سے شائع ہو چکا ہے ، اس کے دو حصے ہیں ، ایک ”ضبطِ ولادت کی شرعی حیثیت“ یہ حصہ حضرت مفتی اعظم رحمہ اللہ علیہ کا تالیف کردہ ہے ، دوسرا حصہ ”ضبطِ ولادت کی عقلی و اقتصادی حیثیت“ جو حضرت استاد ذمہ اقبالہم کا تحریر کردہ ہے اور رسالہ کا بیشتر حصہ اسی پر مشتمل ہے ۱۲ مرتب

باب ماجاء في القسمة للبكر والثيب

عن أبي قلابة عن أنس بن مالك قال لو شئت أن أقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكنه قال: الستة إذا تزوج الرجل البكر على امرأته «أقام عندها سبعا» وإذا تزوج الثيب على امرأته أقام عندها ثلاثاً.

اس حدیث کی بنا پر اگر ثلاثہ امام اسحاق اور ابو ثور وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ دوسرا نکاح کنے والا نئی بیوی کے پاس اگر وہ باکرہ ہو تو سات دن اور اگر ثیبہ ہو تو تین دن ٹھہر سکتا ہے اور یہ مدت باری سے خارج ہوگی۔
جبکہ امام ابو حنیفہ، حاد وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ یہ ایام قسم سے خارج نہیں بلکہ یہ بھی باری میں محسوب ہوں گے۔

امام ابو حنیفہ کا استدلال ان آیات سے ہے جن میں قسم کو فرض قرار دیا گیا ہے، مثلاً «فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ» اور «وَلَوْ تَطَيَّرُوا بِأَنْ تَعْدِلُوا يُبَيِّنَ الدِّينَ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَسِيئُوا أَمَلًا النِّبْلَ فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ» ان آیات میں زوجات کے درمیان عدل کو واجب قرار دیا گیا ہے اور ابتدائی اور انتہائی ایام کی کوئی تعریف نہیں کی گئی۔

نیز اگلے باب (فی الثوبية بين الضرائف) میں حضرت ابو ہریرہ کی روایت آرہی ہے

سے الحدیث أخرجه البخاري في صحيحه (۲/۵۶) باب اذا تزوج البكر على الثيب، ومسلم (۵/۱

۵۵۵) باب قدر ما استحقه البكر والثيب من إقامة الزوج الا ۱۲ م
سے علامہ نووی نے امر ثلاثہ کے مذہب میں ثیبہ کی صورت میں یہ تفصیل لکھی ہے کہ ثیبہ کو کیا اختیار ہے کہ خواہ زوج اس کے پاس تین دن ٹھہر جائے اور یہ تین دن باری سے خارج ہوں یا سات دن ٹھہرے اور یہ سات دن باری میں شمار ہوں گے، دیکھئے شرح نووی (۵/۱۵۸) باب قدر ما استحقه البكر الا ۱۲ مرتب

سے دیکھئے فتح القدير (۵/۳ منک) باب القسم ۱۲

۱۲ سورۃ نساء آیت ۵۷

۱۳ سورۃ نساء آیت ۱۲۹

عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إذا كان عند الرجل امرأتان فلم يعدل بينهما جاء يوم القيامة وشقه ساقطاً»

حنفیہ کی جانب سے حدیث باب کی توجیہ یہ ہے کہ قسم تو ہر حال میں واجب ہے لیکن باکرہ سے نکاح کے وقت ابتدائی ایام میں باری کا طریقہ بدل دیا جائیگا اور ایک دن کے بجائے باکرہ کے لئے سات دن اور شیبہ کے لئے تین دن کی باری مقرر کی جائے گی۔

اس توجیہ کی تائید سنن ابی داؤد میں حضرت ام سلمہ کی روایت سے ہوتی ہے «أنت رسول الله صلى الله عليه وسلم لما تزوج أم سلمة أقام عندها ثلاثاً، ثم قال: ليس بكِ على أهلِكَ هوان إن شئتِ سبعتُ لكِ، وإن سبعتُ لكِ سبعتُ لِنِسائيِ»۔

ایک اشکال اور اس کے جوابات | یہاں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ سنن دارقطنی میں حضرت ام سلمہ کی ایک روایت میں یہ الفاظ آتے ہیں «ليس بكِ هوان على أهلِكَ إن شئتِ أقتُ معك ثلاثاً خالصة لكِ، وإن شئتِ سبعتُ لكِ ثم سبعتُ لِنِسائيِ، فقالت: تعميمٌ ثلاثاً خالصة»۔

اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں :

- ① یہ روایت واقدی کے طریق سے ہے جو ضعیف ہے۔
- ② خود واقدی سے سنن دارقطنی ہی میں حضرت عائشہ کی مرفوع روایت آئی ہے

سُئِلَ نِزَاسِ بَابِ مَرْحُومَةِ عَائِشَةَ فِي رِوَايَةِ بَعْضِ مَنِيَّهِ كَيْ رَأَى بِهَا «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقْمُ بِهَا نِسَاءً يُعْدَلُ وَيَقُولُ: اللَّهُمَّ هَذِهِ قِمَّتِي فِيمَا أَمْلَكُ فَلَا تَلْفِنِي فِيمَا تَمْلِكُ وَلَا أَمْلِكُ» ۱۲ م

سُئِلَ (ج ۱ ص ۱۵۷) بَابُ فِي الْمَقَامِ عِنْدَ الْبِكْرِ ۳ م

سُئِلَ أَوْسَلَمُ فِي رِوَايَةِ مِثْلِهَا فِي الْفِطْرِ آتَى بِهَا «إِنْ شِئْتَ سَبَعْتُ عِنْدَكَ وَإِنْ شِئْتَ ثَلَاثُ ثُمَّ دُرَّتْ، قَالَتْ: ثَلَاثُ»۔

نیز مسلم ہی کی ایک دوسری روایت اس طرح مروی ہے «وَأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ تَزَوَّجَ أُمَّ سَلَمَةَ فَدَخَلَ عَلَيْهَا فَأَرَادَ أَنْ يَخْرُجَ أَخَذَتْ بِشُوبِهِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنْ شِئْتَ زِدْتِكِ وَحَاسِبْتِكِ بِهِ، لَلْبِكْرِ سَبْعٌ وَلِلثَيْبِ ثَلَاثُ»۔

دیکھئے (ص ۱۵۷) بَابُ قَدْرَمَا تَسْتَحِقُّهُ الْبِكْرُ الْمَرْجُوزُ ۱۲ م

سُئِلَ (ص ۱۵۷) بَابُ الْمَهْرِ، رَقْمٌ ۱۲ م

سُئِلَ حَوَالَةَ رَقْمِ ۱۲ م

» البکر إذا نكحها رجل وله نساء لها ثلاث ليالٍ وللثيب ليلتان: اسطرخ اس روایت میں اور زکھیل روایت میں تناقض ہو گیا قنسا قنسا۔

(۳) ابن ابی حاتم نے اپنی «معلل» میں ابو قتیبہ عن اسرائیل عن ابی اسحاق عن ابی ہریرۃ بن عبد الرحمن عن ام سلمہ کے طریق سے روایت ذکر کی ہے « أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لما خطبها قال لها: إن شئت سبتك لك، وإن سبتك لك سبتك لنا، وإن شئت زدت في مهراتك وزدت في مهرهن» اس روایت کے تمام رجال ثقہ ہیں۔

اس میں « لما خطبها قال لها » کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ آپ قبل التزوج بھی ازدواج کے سلسلہ میں برابری کی رعایت رکھتے تھے یہاں تک کہ مہر میں بھی برابری کا اہتمام فرماتے تھے، لہذا یہ کیسے ممکن ہے کہ آپ حضرت ام سلمہ کے پاس شروع میں اس طرح تین دن رہے ہوں کہ وہ تین ایام انہی کے ساتھ خاص ہوں اور باری میں محسوب نہ ہوں۔

(۴) اگر تین دن خالص حضرت ام سلمہ کا حق تھے تو اس کا تقاضا یہ تھا کہ اگر آپ صبح پر عمل کرتے اور حضرت ام سلمہ کے پاس سات دن رہتے تو تین دن ان کے حق میں محسوب نہ ہوتے اور تمام ازدواج کے لئے چار چار دن کی باری ہوتی۔

جہاں تک واقعی کے علاوہ دوسروں کی روایات کا تعلق ہے سو ایسی روایات (مثلاً) « و إذا تزوج الثیب فثلاث ثم يقسم للبكر سبعة أيام وللثيب ثلاثة أيام، ثم يعود إلى نساءه » اور « و إذا فثقت ثم أدور » اس بارے میں مزید نہیں کہہ سکتے کہ اگر بکر کے پاس سات دن رہے گا تو دوسری ازدواج کے پاس سات دن نہ رہے گا اور اگر ثیب کے پاس تین دن رہے گا تو ثیب کے حق میں تشریح نہ کریں گے، بلکہ روایات میں حنفیہ کے بیان کردہ مطلب کا بھی امکان ہے جو حنفیہ کے مذکورہ بالا دلائل کی بنا پر قوی ہو جاتا ہے۔

سہ (۵) ۱۵۵۴) عمل أخیر رویت فی المنکح، رقم ۱۲۱۳ ۱۲ م

سہ کما قال العلامة العثمان فی إجماع السنن (۵) ۱۱۵۵) ۱۳ م

سہ طحاوی (۵) ۲۵۱) باب مقدار ما یقیم الرجل عند الثیب أو البکر إلا بروایة أنس ۱۳ م

سہ سنن دارقطنی (۵) ۳۵۵) رقم ۱۲۱۳ بروایة أنس ۱۳ م

سہ طحاوی (۵) ۶ صلا بروایة عبد الملك بن ابی بکر بن عبد الرحمن ۱۲ م

سہ اشکان اور اس کے جہاں سے متعلق مذکورہ بحث اعلام السنن (۵) ۱۱۵۵) باب وجوب العدل بین الأزواج فی ایطاق سے ماخوذ ہے۔ نیز دیکھیے کتاب الحجۃ علی أهل المدینة (۵) ۳۵۱ تا ۳۵۲) باب التمسین النساء،

حدیث باب کا بعض احاث نے ایک دوسرے طرز سے جواب دیا ہے کہ وجوب قسم نص قرآنی سے ثابت ہے جو عام ہے۔

اور حدیث باب خبر واحد ہے جس سے کتاب اللہ زیادتی جائز نہیں، لیکن یہ جواب تسلی بخش نہیں اس لئے کہ سفر میں سقوط قسم کے حنفیہ بھی قائل ہیں اور اس کا ثبوت بھی اخبار آحاد سے ہے، معلوم ہوا کہ "عدل بین النساء" کی آیات عام نہیں کہ اخبار آحاد سے ان میں تخصیص جاری نہ ہو سکے، بلکہ یہ آیات "محل" ہیں اور اخبار آحاد ان کے لئے مفسر بن سکتی ہیں لہذا حدیث باب بھی آیات عدل کے لئے تفسیر بن سکتی ہے لہذا یہ جواب درست نہیں۔ دائرہ علم

باب ماجاء فی الزوجین المشرکین یسلم احدهما

عن عمر بن شعيب عن أبيه عن جدّه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ردّ ابنته زينب على أبي العاص بن الربيع بمهر جديد ونكاح جديد»

عنه ابن عباس قال ردّ النبي صلى الله عليه وسلم ابنته زينب على أبي العاص بن الربيع بعد ست سنين بالنكاح الاول ولم يحدث نكاحًا -

پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ اگر بیوی مسلمان ہو جائے اور شوہر کافر ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک بیوی کے مجرد اسلام سے نکاح فسخ ہو جائیگا البتہ اگر عورت مدخول بہا ہو اور شوہر ہمدت کے دوران اسلام لے آئے تو سابقہ نکاح لوٹ آئیگا جبکہ حنفیہ کے نزدیک مجرد اسلام سے فرقت واقع نہیں ہوتی بلکہ شوہر پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر وہ اسلام قبول کر لے تو بیوی اسی کی ہے اور اگر

لہ دیکھئے ہدایہ مع فتح القدر (ج ۳ ص ۱۳۱) باب القسم ۱۲

سے مثلاً حضرت عائشہؓ کی روایت "کان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أراد أن يفرق بين نسائه فأيتهن خرج سهمها خرج بها معه الحديث - سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۱۲) باب فی القسم بین النساء، کتاب النکاح ۱۲ مرتب

سہ الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننہ (ص ۱۵۱ و ۱۵۲) باب الزوجین یسلم أحدہما قبل الآخر، لکن یس فیہ بمهر جدیدہ ۱۲

سہ الحدیث أخرجه ابو داؤد (ج ۱ ص ۲۱۲) باب إلى متى تردّ علیہ امر أنه إذا أسلم بعدھا، کتاب الطلاق ۱۲

انکار کر دے تو اس کے انکار کے بسبب نکاح فسخ ہو جائیگا۔

اس بارہ میں حنفیہ کی دلیل مصنف ابن ابی شیبہ میں یزید بن علقمہ کی روایت ہے « أن رجلاً من بني ثعلبة يقال له عباد بن النعمان فكان تحت امرأة من بني تميم فأسلت، فداء عمر، فقال: «إمّا ان تسلم وإما أن أئسرها منك» فأبى أن يسلم، ففزعها من عمر»

نیز کتاب الحجۃ میں امام محمد نے داؤد بن کردوس کی روایت ذکر کی ہے فرماتے ہیں: «أسلت امرأة نصراني، فقال له عمر رضي الله عنه: لتسلمن أو لأفترق بينكما قال لا تحذث العرب أني أسلمت من أجل بضع امرأة، ففترق بينهما عمر رضي الله عنه - علامہ ابن القیم نے بھی یہ واقعہ زاد المعاد میں ذکر کیا ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے

اس تمہید کے بعد یہاں دو بحثیں ہیں :

۱۔ پہلی بحث یہ ہے کہ حضرت ابن عباس کی حدیث باب میں مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی صاحبزادی حضرت زینبؓ کو ان کے شوہر ابو العاصؓ کے پاس چھ سال کے بعد لوٹا یا جبکہ بعض روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ چار سال بعد لوٹا یا اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ دو سال بعد لوٹا یا، اس طرح روایات میں تعارض ہو جاتا ہے۔

حضرت شاہ صاحب نے ان روایات کے درمیان تطبیق دیتے ہوئے فرمایا کہ دراصل

مذہب دیکھئے ہدایہ مع نفع القدير (ج ۳ ص ۱۷۷) باب نکاح أهل الشرك۔

دراصل رہے کہ تقریر میں مذکور احادیث کا سبب اس تقدیر پر ہے جبکہ زوجین دارالاسلام میں ہوں یا نہیں اگر دونوں دارالغرب میں ہوں تو فرقت عدت کے گزرتے پر موقوف رہے گی کافی المغنی (ج ۱ ص ۱۷۷) باب نکاح أهل الشرك۔

نیز یہ بھی واضح رہے کہ دارالاسلام میں عرض اسلام کے بعد نکاح کی صورت میں جب فرقت واقع ہو جائے گی پھر شوہر عدت ہی کے دوران اسلام قبول کرنے تب بھی نکاح سابق لوٹ کر نہ آئیگا بلکہ نکاح حدید کی حاجت ہوگی کافی کتاب الحجۃ (ج ۳ ص ۱۷۷) باب النصرانی تكون تحتہ نصرانیة فتسلم النصرانیة والزواج غائب ثم یسلم الیٰ مرتباً ص ۱۷۷ (ج ۵ ص ۱۷۷) ما قالوا فی المرأة تسلم قبل زوجها، من قال یفترق بینہما، کتاب الطلاق ص ۱۷۷ (ج ۳ ص ۱۷۷) ص ۱۷۷

کے زاد المعاد (ج ۵ ص ۱۷۷) فصل فی حکمہ صل اللہ علیہ وسلم فی الزوجین یسلم أحدهما قبل الآخر - ص ۱۷۷
۲۔ چار سال والی روایت مرتب کو تکالیف کے باوجود نہ مل سکی ص ۱۷۷
۳۔ دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۷) اور سنن ابی ماجہ ص ۱۷۷

ابوالعاص غزوہ بدر کے موقع پر قیدی بنا کر لائے گئے یعنی ہجرت کے دو سال بعد اور اس وعدہ پر چھوڑے گئے کہ جا کر حضرت زینبؓ کو مکہ مکرمہ سے بھیج دیں گے چنانچہ ابوالعاصؓ نے واپس جا کر حسب وعدہ حضرت زینبؓ کو بھیج دیا، پھر ہجرت کے چار سال بعد ابوالعاصؓ دوبارہ پکڑے گئے جس کا واقعہ یہ ہوا کہ وہ قریش کے اموال تجارت لیکر شام گئے، تجارتی سفر سے واپس کے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک مسرتیہ سے سامنا ہوا جس نے ان کا سامان تجارت اپنے قبضہ میں لے لیا، انہوں نے رات کے وقت بھاگ کر حضرت زینبؓ کے پاس پناہ لی، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس امان کو باقی رکھا، پھر آپؐ کی خواہش پر مسلمانوں نے ان کا سارا مال لٹکوا لیا اور کہا، یہ مکہ مکرمہ چلے آئے قریش کو ان کی امانتیں لوٹا دیں پھر مکہ ہی میں مشرف باسلام ہوئے اور حبشہ میں ہجرت کی، اس موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی صاحبزادی کو ان کے حوالہ کر دیا۔

اب روایات میں تطبیق اس طرح ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت میں پھر سال کی مدت سے مراد ہجرت کے بعد ابوالعاص کے اسلام لانے اور ہجرت کرنے تک کا زمانہ ہے، اور جس روایت میں چار سال کا ذکر ہے اس میں "بدر" سے ان کی ہجرت تک کا زمانہ مراد ہے اور جس روایت میں دو سال کا ذکر ہے اس میں ابوالعاصؓ کے دوسری مرتبہ گرفتار ہونے سے لیکر ان کی ہجرت تک کا زمانہ مراد ہے۔

دوسری بحث یہ ہے کہ عمرو بن شیبہ کی حدیث باب میں "مہرِ حبیدہ" اور نکاحِ حبیدہ کے ساتھ لوٹائے جانے کا ذکر ہے جبکہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت باب میں نکاحِ اول کے ساتھ لوٹانے کا ذکر ہے اور ان دونوں میں تعارض واضح ہے۔

اکثر محدثین نے اس طرح تعارض رفع کیا کہ عمرو بن شیبہ کی حدیث کو تباہ بن اریطہ کی

سے حضرت زینبؓ جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سب سے بڑی صاحبزادی ہیں ہجرت سے پہلے اسلام لے آئی تھیں ان کے شوہر ابوالعاصؓ ابن ربیع ان کے خال زاد بھائی تھے جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کی تو حضرت زینبؓ مکہ میں ہی رہ گئی تھیں، بد کے موقع پر جب ابوالعاصؓ گرفتار گئے اور اہل مکہ نے اپنے اپنے قیدیوں کا فدیہ روانہ کیا تو حضرت زینبؓ نے ابوالعاصؓ کے فدیہ میں اپنا وہ دار بھیجا حضرت خدیجہؓ نے شادی کے وقت ان کو دیا تھا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس بار کو دیکھ کر آبدیدہ ہو گئے اور صحابہ کرام رض سے فرمایا اگر تم سب بھرتو اس بار کو واپس کر دو اور اس قیدی کو چھوڑ دو، تسلیم و اعتماد کی گواہیوں اور بی بی نعم ہو گئیں، قیدی بھی رہا کر دیا گیا اور ڈرہیں واپس ہو گیا۔ دیکھئے سیرۃ مصطفیٰ (۲ ج ص ۳۵۵ و ۳۵۶) مرتب

سے سیرۃ ابن ہشام (ج ۲ صفحہ ۱۲)

سے دیکھئے العرف المشذی (صفحہ ۱۲)

سے کثیر الخطاء والتدلیس قالہ الحافظ ذہبی (ج ۱ صفحہ ۱۲)

وہر سے ضعیف قرار دیا اور روایت ابن عباسؓ کو صحیح اور راجح قرار دیا، لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ چھ سال بعد نکاح اول کے ساتھ لوٹنا کیسے ممکن ہے جبکہ ظاہر یہی ہے کہ اس عرصہ میں اس کی عدت پوری ہو چکی ہوگی، اور فرقت کے بعد عدت گزرنے پر لوٹنے کا کوئی سوال نہیں۔

حافظ ابن حجرؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ حضرت زینبؓ ممتدة الطہر تھیں اس لئے اس مدت میں ان کی عدت گزنی نہ تھی، لہذا ابوالعاصؓ کی طرف لوٹایا جانا اثنا۔ مدت میں اس وقت متحقق ہوا جب ابوالعاصؓ اسلام لائے تھے، اس لئے نکاح ثانی کی بھی حاجت پیش نہ آئی، ولما بلغ من ذلك من حيث العادة فضلاً عن مطلق الجواز۔

لیکن حافظؒ کی یہ تاویل جہاں خلاف ظاہر ہے وہاں علامہ سبہلیؒ کی ذکر کردہ روایت سے بھی اس کی تردید ہوتی ہے کہ حضرت زینبؓ جب جبرت کے ارادہ سے مکہ سے مدینہ روانہ ہوئیں تو حبار بن الاسود نے انھیں ڈرایا دھکایا جس سے ان کا حمل سقط ہو کر ضائع ہو گیا، اس وقت سے حضرت زینبؓ کو مسلسل خون آسارہا یہاں تک کہ انھوں نے وفات پائی، لہذا ان کی حق میں یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ ممتدة الطہر ہوں؟۔

حنفیہ نے بھی عبداللہ بن عباسؓ کی روایت کو قوتِ سند کی بنا پر ترجیح دیکر تعارض رفع کیا، پھر یہ اشکال کہ چھ سال کے طویل عرصہ بعد نکاح اول کے ساتھ لوٹنا کیسے ممکن ہے؟ حنفیہ کے مسلک پر وارد ہی نہیں ہوتا اس لئے کہ احد الزوجین کے محض اسلام لانے سے ان کے نزدیک فرقت واقع نہیں ہوتی بلکہ فرقت کے لئے عرض اسلام اور اس کے بعد اہام ضروری ہے، اور ابوالعاصؓ پر عرض اسلام مسترد میں ہوا اور وہ اسلام لے آئے اس لئے نکاح کے نسخ ہونے کا سوال نہیں۔

اشکال کا ایک جواب یہ بھی دیا جا سکتا ہے کہ مسلمان عورتوں کے مشرکین کے ساتھ نکاح کی حرمت اس آیت سے ہوتی ہے: **وَلَا تُحِلُّنَّ جُنَّ لَهُمْ وَلَا لَهُمْ يَحِلُّنَّ لَهُنَّ** اور آیت

۱۔ فتح ہدای (۱/۲۲۵) کتاب الطلاق، باب (۱۰) اُسلطت الشریکة أو التصاریف، ۱/۲۱۷

۲۔ اس واقعہ سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے سیرت مصطفیٰ (۲/۲۵۰ ص ۱۲۵) ۱/۱۲

۳۔ الروض الاوفی (۲/۲۵) فصل فی خبر خروج زینبؓ ۱/۱۲

۴۔ سورۃ الممتد، آیت (۱۰) ۱/۲۱۷

مدنی ہے سلسلہ میں نازل ہوئی، گویا حضرت زینبؓ کا ابوالعاصؓ کی طرف لوٹنا یا جانا اس آیت کے نزول سے پہلے تھا یا نزول کے متصل بعد تھا لیکن عدت کے دوران تھا۔

علاؤ اللہ علیؒ نے الروض الأنف میں «عمرو بن شعیب» اور حضرت ابن عباسؓ کی دونوں روایتوں میں تطبیق کے طریقہ کو اختیار کرتے ہوئے یہ تاویل کی ہے کہ ابن عباسؓ کی روایت میں «بالتکاح الاول» سے مراد «بمثل التکاح الأول» ہے یعنی «وہا بمثل التکاح الأول في الصدق والحیاء لم يحدث زيادة على ذلك من شرط ولا غیره» لیکن یہ تاویل بھی خلاف ظاہر اور تکلف سے خالی نہیں۔

والعمل علی حدیث عمرو بن شعیب، شوافع وغیرہ کے نزدیک عمرو بن شعیب کی روایت معمول ہے۔ جس کا مطلب یہ کہ احد الزوجین کے اسلام کے بعد عدت گزرنے پر فرقت واقع ہو جائیگی، اس جملہ سے یہ وہم نہ کیا جائے کہ حضرت زینبؓ ابوالعاصؓ کی طرف «تکاح جدید کے ساتھ لوٹائی گئیں، بلکہ اس واقعہ میں حنفیہ سمیت اکثر حضرات کے نزدیک حقیقت یہی ہے کہ حضرت زینبؓ تکاح اول کے ساتھ لوٹائی گئیں، کما مر تحقیق، والله اعلم۔

سلسلہ اس لئے کہ یہ آیت صلح حدیبیہ کے موقع پر نازل ہوئی جو کہ سلسلہ میں ہوئی دیکھئے تفسیر قرطبی (ج ۱۸، ص ۱۸۰) اور سیرۃ المصطفیٰ (ج ۲، ص ۳۳۵) مرتب

سلسلہ لیکن اس جواب کی تقدیر پر یہ اشکال مجربھی باقی رہیگا کہ جب ابوالعاصؓ دوسری مرتبہ گرفتار کئے گئے اور حضرت زینبؓ نے ان کو پناہ دی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پناہ کو برقرار رکھا اس وقت آپؐ نے حضرت زینبؓ سے فرمایا تھا «أبی بنیدہ اکرومی مشواہ ولا یخلصن الیک، فإنتک لا یختلین له» سیرت ابن حشام بہاشش الروض الأنف (ج ۲، ص ۲۵۵) جس کا مطلب یہ کہ دوسری مرتبہ گرفتاری کے وقت عدت کا حکم آپؐ کا تھا لہذا یہ کہہ سکتے ہیں کہ حضرت زینبؓ لوٹنا یا جانا عدت کا حکم آنے سے پہلے اس کے متصل بعد تھا کیسے دقت ہو سکتی ہے؟ نیز ابوالعاصؓ کے سفر شام پر جانے کے بارے میں مجرب بھی اس کی روایت ابن العنفاذ کے ساتھ آئی ہے «حتی إذا کان قبیلنا الغنم خرج أبو العاص تاجراً لئلا یظلم... فلما فرغ من تجارتہ وأقبل فأنزلنا لقیعہ سورۃ لیسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ» سیرت ابن حشام بہاشش الروض الأنف (ج ۲، ص ۲۵۵) جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ رد فسخ حکم کے قریب ہوا لہذا عدت سے متعلق آیت کافی پہلے سلسلہ میں نازل ہوئی، اس صورت میں ہی جو صورت یہ کہ مذکورہ جواب درست نہیں رہتا بلکہ اصل اعتراض بھی لوٹتا ہے کہ جب عدت کا حکم سلسلہ میں آچکا تھا تو خروج (جو رمضان ۳۱ھ میں ہوا) کے قریب کربلا پر ہوا جبکہ درمیان میں کافی وقت ہے؟ لہذا حنفیہ کا عرض اسلام والواجاب ہی بہتر معلوم ہوتا ہے۔

والله اعلم مرتب معاً اللہ

باب ماجاء في الرجل يتزوج المرأة فيموت عنها قبل أن يفرض لها،

عن ابن مسعود أنه سئل عن رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها صداقاً ولم يدخل بها حتى مات، فقال ابن مسعود: لها مثل صداق نساءها ولا شطط وعليها العدة و لها الميراث، فقال مقبل بن سنان الأشجعي فقال: قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم في بروع بنت واشق امرأة مثا مثل الذي قضيت، ففرح بها ابن مسعود.

اگر احد الزوجین اس حال میں مرجائے کہ نہ بیوی کا ہنر کر کیا گیا ہو اور نہ اس کے ساتھ صحبت کی گئی ہو تو خضیہ کے نزدیک ایسی صورت پورا ہر مثل دیا جائیگا، سفیان ثوری، امام احمد اور امام اشعری کا بھی یہی مسلک ہے اور امام شافعی کا بھی قول جدید اسی کے مطابق ہے۔

جبکہ امام مالک کے نزدیک ایسی صورت میں کچھ واجب ہوگا، اسنا فنی کا قول قدیم بھی یہ ہے۔ حنفیہ وغیرہ کا استدلال حدیث باب ہے لیکن اس پر مالکیہ وغیرہ کی جانب روایت کے مضطرب ہونے کا اعتراض کیا گیا ہے کہ بعض روایات میں بروع بنت واشق کے واقعہ کو نقل کرنے والے صحابی کا نام مقبل بن سنان آیا ہے کما فی حدیث الباب، بعض میں «مقبل بن یسار»، بعض میں «رجل من اشجع» اور بعض میں «ناس من اشجع» آیا ہے لہذا روایت سے استدلال درست نہیں۔

لیکن یہ اعتراض درست نہیں، اول تو اس لئے کہ مقبل بن سنان والی روایت کو امام ترمذی نے حسن صحیح قرار دیا ہے، اس طرح اضطراب دور ہو جاتا ہے۔

لہ الحدیث أخرجه أبو داود (۵، ۲۵۵) باب فیمن تزوج ولم یم یرض لها صداقاً حتى مات، والسنائی (۲۵ مشہ) إباحة التزوج بغير صداق ۱۴

۱۴۔ الکوس، النقص، والشطط: الجور کما فی النہایہ (۵، ۲۵۵) یعنی اس میں نہ کوئی کچھ ہوگی اور نہ ہی زیادتی مرتب کہ مناہب کسی قدر تفصیل خود امام ترمذی نے بیان کی ہے۔ نیز دیکھئے پرایہ مع فتح القدر (۲، ۲۵۲) و باب التہمیر ۱۲ مرتب

۱۵۔ ذیل الحجۃ (۵، ۱۰۱) باب فیمن تزوج ولم یم یرض لها صداقاً الخ ۱۳

۱۶۔ ان تمام روایات کے لئے دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (۵، ۲۵۴ و ۲۵۶) کتاب الصداق، باب أحد الزوجین یموت ولم یرض لها صداقاً ولم يدخل بها ۱۲ مرتب

۱۷۔ بلکہ خود امام بیہقی فرماتے ہیں کہ «هذا الاختلاف في تسمية من روى قصة بروع بنت واشق من النبي صلى الله عليه وسلم لا يوهن الحديث لان جميع هذه الروايات أشاندها سماح وفي بعضها ما دل على أن جاء من أشجع شهدوا بذلك فكانت الرواة شتى منهم واحد أو بعضهم شتى اثنين وبعضهم أطلق ولم يسم، ومثله لايرة الحديث ولو لا شتم من رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم لما كان لفرح عبد الله بن مسعود بروايته معنى والله أعلم بسنن كبرى بيہقی (۵، ۲۵۴) مرتب

اس کے علاوہ اگر اضطراب مانا بھی جائے تب بھی یہ اضطراب صحابی کی تعیین میں ہے اور یہ امر روایت کی صحت سے مانع نہیں، اس لئے صحابہ کرام تمام کے تمام عدول ہیں، شاید اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے قول قدیم سے قول جدید کی طرف رجوع کر لیا تھا کما تقدیر ترمذیؒ۔

وَاللّٰهُ اَعْلَمُ وَعِلْمُهُ اَتْقَرُ وَاَحْكَمُ

تفتت أبواب النكاح فله الحمد ف الذولى والآخره

أبواب الرضاع

باب ماجاء يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب

عن علي بن ابي طالب قال قال رسول الله صلوات الله عليه وسلم ان الله حرم من

الرضاع ما يحرم من النسب۔ اس حدیث پر متفق علیہ طور پر عمل ہے کہ جو رشتہ نسب میں حرام ہے وہ رشتہ رضاعت میں بھی حرام ہے۔ البتہ کتب حنفیہ میں متعدد رشتوں کو مستثنیٰ کیا گیا ہے۔

ایک سوال اور اس کا جواب | اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حدیث کے الفاظ مطلق ہیں پھر ان رشتوں کو کیوں مستثنیٰ کیا گیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت یہ تمام استثنیات استثنائاً منقطع کی قبیل سے ہیں، یعنی شروع ہی سے یہ حدیث کے الفاظ کے دائرہ میں نہ تھے محض ظاہری صورت کے اعتبار سے انہیں مستثنیٰ قرار دیا گیا، وجہ یہ ہے کہ حرمت رضاعت اس وقت ثابت ہوتی ہے جبکہ رضاعت کا رشتہ اسی حیثیت سے پایا جا رہا ہو جس حیثیت سے وہ نسب میں حرام ہے، حیثیت کے بدل جانے کی صورت میں حرمت نہیں رہتی، فقہاء نے جو مستثنیات بیان کئے ہیں ان میں حرمت نہ ہونے کی وجہ یہی ہے کہ ان میں حیثیت بدل گئی ہے، مثلاً فقہاء نے اُمّ رضاعی کی نسبتی بہن کو مستثنیٰ قرار دیا ہے، دراصل اس کی وجہ یہ ہے کہ نسبتی رشتوں میں "اُمّت الأرخ" کے حرام ہونے کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وہ "اُمّت الأرخ" ہے بلکہ وجہ یہ ہے کہ وہ "اُمّت نسبی" ہے اور رضاعت میں یہ بات نہیں پائی جاتی کیونکہ اُمّ رضاعی کی بہن سے براہ راست نہ کوئی نسبت تعلق ہے نہ رضاعی، لہذا یہ صورت حدیث کے تحت ابتداء ہی سے داخل نہیں، البتہ چونکہ صورتاً داخل معلوم ہوتی ہے اس لئے اس پر مستثنیٰ کا اطلاق کر دیا گیا۔

ایک اشکال اور اس کا جواب | یہاں ایک اور مسئلہ بہت اہم ہے اور وہ یہ کہ بعض فقہاء

۱۔ الحدیث أخرجه النسائي عن عائشة (ج ۲، ص ۲۵۷) ما يحرم من الرضاع ۱۲

۲۔ علامہ ابن نجیم نے ان استثنیات کی اکاشی (۸۱) صورتیں بیان کی ہیں دیکھئے البورالرائق (ج ۳، ص ۲۵۷) کن باب الرضاع ۱۲

نے رضاعت کے ذریعہ بعض صہری رشتوں کو بھی حرام قرار دیا ہے مثلاً ابن رضاع کی بیوی بالاتفاق حرام ہے۔ اس پر شیخ ابن ہمام نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس کی حرمت کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی اسلئے کہ اس حکم کی تائید نہ قرآن کریم سے ہوتی ہے نہ حدیث سے، قرآن سے تو اس لئے نہیں کہ وہاں «وَعَلَّائِلُ أَبْنَائِكُمُ» کے ساتھ «الَّذِينَ مِنْ أَسْلَابِكُمْ» کی قید لگی ہوئی ہے، اور حدیث سے اس لئے نہیں کہ «بِحَرَمِ الرِّضَاعِ» کے ساتھ «مِا يَحْرَمُونَ النَّسَبَ» کی قید موجود ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ رضاعت میں صرف نسبی رشتے حرام ہوتے ہیں صہری حرام نہیں ہوتے اور «حَلِيلَةُ الْإِبْنِ» کا رشتہ صہری ہے نہ کہ نسبی، لہذا وہ رضاعت میں حرام نہ ہونا چاہئے۔

یہ اعتراض فقہاء کے درمیان لایخیل مسئلہ بنا رہا ہے، علامہ شامی نے بھی اس اعتراض کو نقل کر کے اس کا کوئی جواب نہیں دیا، حالانکہ «حَلِيلَةُ الْإِبْنِ الرِّضَاعِي» کی حرمت متفق علیہ ہے حتیٰ کہ تفسیر نظہریؒ اور تفسیر قرطبیؒ میں اس پر اجماع ذکر کیا گیا ہے، حافظ ابن کثیرؒ نے اگرچہ اس حکم کو قول جمہور قرار دیا ہے لیکن انہوں نے بھی بعض لوگوں کی روایت سے اس بارے میں اجماع نقل کیا ہے، اس لئے «حَلِيلَةُ الْإِبْنِ الرِّضَاعِي» کی حلت کا قائل ہونا قریب قریب خرقی اجماع کے مرادف ہے، جس کی وجہ سے اعتراض مذکور کا جواب ضروری ہو جاتا ہے۔

جہاں تک شیخ ابن ہمام کا تعلق ہے سوا ذل تو ان کا یہ اعتراض بطور فتویٰ نہیں پورا کرتی ہی ہو تب بھی ان کا فرقہ ہے اور ان کے شاگرد خاص علامہ قاسم بن قطلوبغا فرماتے ہیں «لا تقبل تغزوات

محلہ سورۃ نساء آیت (۲۳) پ ۱۴

۱۲ فتح القدیر (۳ ج ۳ ص ۵۷۷) کتاب الرضاع ۱۲

۱۳ رد المحتار (۲ ج ۲ ص ۱۲)

۱۴ (۲ ج ۲ ص ۵۷۷) تحت قول تعلى : وَحَلَّائِلُ أَبْنَائِكُمُ الْخ ۱۴

۱۵ (۵ ص ۱۲)

۱۶ تفسیر القرآن العظیم (۱ ج ۱ ص ۲۴)

۱۷ البتہ حافظ ابن قیمؒ اس مسئلہ میں علامہ ابن تیمیہؒ کے پاس میں لکھتے ہیں : «وتوضت في شيخنا وقال، إن كان قد قلا أحد بعد ما التحريم فهو أحرى»۔ زاد المعاد (۵ ج ۵ ص ۵۵) ذکر حکم رسول اللہ علیہ وسلم فی الرضاۃ الخ ۱۱

شیخنا، لہذا ان کی عبارت کی بنا پر انت کے خلاف فتویٰ دینا مشکل ہے۔
 احقر کو عرصہ تک شیخ ابن ہائم کے ذکر کردہ اعتراض کے جواب کی تلاش رہی لیکن کاسیابی
 نے ہو سکی۔ پھر باری تعالیٰ کی توفیق سے یہ جواب سمجھ میں آیا کہ حدیث "یحرم من الرضاع ما یحرم من
 النسب" میں "من" سبب ہے اور مطلب یہ ہے کہ جن رشتوں کی حرمت کا سبب فی الجملہ
 نسب ہو وہ رضاع میں بھی حرام ہیں، اور نسب جس طرح نسبی رشتوں میں حرمت کا سبب ہوتا ہے
 اسی طرح مصاہرت کے رشتوں میں بھی نسب فی الجملہ سبب حرمت ہوتا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ ہر
 دو چیزوں سے مرکتاً ایک نسب، دوسرے زواج، اگر ان میں سے ایک بھی مفقود ہو تو صہر ثابت
 نہیں ہوتا، بیٹے کی بیوی اس لئے حرام ہے کہ وہ جس کی بیوی ہے وہ اپنا بیٹا ہے لہذا بیٹے کے ساتھ
 جو نسب تعلق ہے وہ بھی اس کی بیوی کے حرام ہونے کا ایک سبب ہے، اس سے معلوم ہوا کہ تمام مہری
 رشتوں میں نسب بھی فی الجملہ سبب حرمت ہوتا ہے اور اتنی بات حدیث کے تحت آنے کے لئے
 کافی ہے،

یہ جواب سمجھ میں تو آیا تھا لیکن کہیں منقول نہ دیکھا تھا بالآخر البحر الرائق میں علامہ ابن نجیم کی
 ایک تصریح نظر سے گذری جس میں انہوں نے مذکورہ حدیث کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس حدیث
 میں نسب مراد قرابت اور مصہرت دونوں ہیں، اس سے اپنے اس جواب کی تائید ملی، پھر العون الشدائد
 میں بھی اس اعتراض کا یہی جواب مل گیا، فلت الحمد۔

رہی آیت سواں کا جواب واضح ہے کہ مفہوم مخالف تحت نہیں، نیز صاحب ہدایہ نے
 تصریح کی ہے کہ "الَّذِينَ مِنْ أُمَّلَا يَكْفُرُ" کی قیہ متبنی کو خارج کرنے کے لئے ہے یعنی حلیہ
 المتبنی حرام نہیں واللہ اعلم

۱۔ حکما ذکر الشیخ البنوری رحمہ اللہ فی معارف السنن (ج ۱ ص ۵۵) باب فی التسمیة

عند الوصوء ۱۲ مرتب

۲۔ أخرجه ابن ماجہ فی سننہ (ص ۱۳۳) باب یحرم من الرضاع الذی عن عائشة رض ۱۲ م

۳۔ (ص ۳۵۳) کتاب الرضاع ۱۲ م

۴۔ (ص ۳۱۸) باب ما جاء یحرم من الرضاع الذی ۱۲ م

۵۔ ہدایہ صحیح فقہ القدر (ص ۳۵) الرضاع ۱۲ م

باب ماجاء فی لبن الفحل

لبن الفحل ایک فقہی اصطلاحی ہے یعنی وہ حرمتِ رضاعت جو "اب رضاعی" کے واسطے سے ثابت ہوتی ہے جیسے رضاعی چوگی رضاعی چچا اور رضاعی دادا دادی۔

اس مسئلہ میں صدراول میں کچھ اختلاف رہے، بعض حضرات صحابہ کرام مثلاً ابن عمرؓ، جابرؓ، رافع بن خدیجؓ، عبداللہ بن زبیر اور بعض تابعین کرام وغیرہ مثلاً سعید بن المسیبؓ، ابوسلمہؓ بن عبدالرحمن، سلیمان بن یسار، عطاء بن یسار، مگھولؓ، ابراہیم نخعیؓ، ابوقلابہؓ، ایاس بن معاویہ، قائم بن محمد، سالم، حسن بصریؓ، ابراہیم بن علیہ، اس کے قائل تھے کہ یہ رشتے حرام نہیں، حضرت عائشہؓ شعبیؓ اور داؤد ظاہریؓ سے بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے جبکہ ان کی دوسری روایت انہما اربعہ اور جہور کے مطابق ان رشتوں کی حرمت کی ہے۔

عدم حرمت کے قائلین کی دلیل "وَأُمَّهُنَّ لَكُمُ اللَّائِقَاتُ أَزْوَاجٌ كَلَّمُ" ہے کہ اس میں اتم کا تو ذکر ہے لیکن عمہ وغیرہ کا ذکر نہیں جبکہ نسبی رشتوں میں ان کا بھی ذکر ہے، معلوم ہوا یہ رشتے حرام نہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال تخصیصِ شئی بالذکر کی قبیل سے ہے جو ماعدلے حکم کی نصی پر دلالت نہیں کرتا، لہذا یہ حجت نہیں ہے،

تاکمیں حرمت کی دلیل اس باب میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ کے رضاعی چچا کو ان کے سامنے آنے کی اجازت دیتے ہوئے فرمایا "فلیج علیک فانہ عمک" نیز تاکمیں حرمت کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی حدیثِ باب

لہ دیکھئے عمدۃ القاری (۲۰: ۵۹) باب لبن الفحل، کتاب النکاح ۱۷۲

سہ سورۃ، آیت ۱۱۱ پ ۳۳

سہ واحتج بعضهم (عل عدم المعروۃ) من حیث النظر بان اللبن لا ینفصل من الرجل وإنما ینفصل من المرأة فیکون تنفس الحرمة الی الرجل، والجراب أنه قیاس فی مقابله النص فلا یلتفت الیہ۔

أنظر لزیاد التوفیق رقم الباری (۲: ۱۵۱) باب لبن الفحل ۳ مرتب

سہ یہ روایت الفاظ کے فرق کے ساتھ صحیحین میں بھی آئی ہے دیکھئے بخاری (۲: ۱۵۱) باب لبن الفحل اور مسلم

(۱۵: ۳۶۵) کتاب الرضاع ۱۲ مرتب

بھی ہے " اُنہ سئل عن رجل له جاريتان أرضعت إحداهما جارية والأخرى
غلاماً يحمل للغلامان يتزوج بالجارية؟ فقال: لا الفلاح واحد۔

یہ اختلاف صدر اول میں تھا، بعد میں اس پر اجماع ہو گیا کہ یہ رشتے حرام ہیں۔ واللہ اعلم
تشریح المساجب زیادة من المرتب

باب ماجاء لا تحرم المصّة ولا المصتان

عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تحرم المصّة ولا المصتان؟

ایک روایت میں "ولا الإملاجة ولا الإملاجتان" کی زیادتی بھی آئی ہے، مقصد اسم مرہ ہے جو
مصرعین سے ماخوذ ہے یعنی چوسنا جو بچہ کا فعل ہے، جبکہ "إملاج" ادخال کے معنی میں
ہے جو مضع کا فعل ہے یعنی مضع کا پستان کو بچہ کے منہ میں دینا۔

سہ ہو بالفتح اسم ماء الفعل، أناد أن اللبن الذي أرضعت كل واحدة منهما كان أصله ماء

الفعل - النہایہ (۱۵ ص ۱۷۷) بنغوی بیور ۱۲ مرتب

سہ لبس الفعل یعنی ان رشتوں کی حرمت پر اجماع کا قول احتراز سے لیا گیا، بقا پر درست یہ معلوم ہوتا ہے کہ حرمت

اگر چہ مہر کا قول ہے لیکن اس پر اجماع نہیں، چنانچہ حافظ نے بھی اسے جہود کا قول قرار دیا ہے، دیکھیے فتح الباری (۵ و ۱۵ ص ۱۵۸)۔

ملازمین نے بھی اس مسئلہ میں اختلاف ذکر کیا ہے اور بعد میں اتفاق نقل نہیں کیا، دیکھیے عمدۃ القاری (۲۰ ص ۱۵۸)۔

نیز علامہ امینی نے کتاب الترتیب والاجماع (۱۵ ص ۱۷۷) میں لکھتے ہیں "واختلفوا فی رضاع الفعل" ۱۲ مرتب علی مد

سہ الحدیث أخرجه مسلم (۱۵ ص ۱۷۷) فصل لا تحرم المصّة ولا المصتان الو وابداد (۱۵ ص ۱۷۷) باب

هل يحرم ما دون خمس رضعات ۱۲

سہ صحیح مسلم (۱۵ ص ۱۷۷ و ۱۷۹) "مستان" والی روایت (۱۷۷ ص ۱۷۷) مستقل طور پر اور "إملاجتان" والی روایت (۱۷۷ ص ۱۷۷)

۱۰ فصل (مستقل طور پر آئی ہے) جبرئیل ابن جابر (النوع ۳۱ ص ۱۷۷) میں دونوں الفاظ ایک روایت میں جمع ہیں

جو "مید الشریح" میں "ابو" کے طریق سے مروی ہے، لیکن امام ترمذی نے اس کو "فیہ مضموناً لقرار ویا ہے، دیکھیے

نصب الرایہ (۳ ص ۱۷۷ و ۱۷۸) کتاب الرضاع ۱۲ مرتب

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ رخصت کی کتنی مقدار محرم ہوتی ہے ؟ اس مسئلہ میں چار مذاہب ہیں۔

پہلا مذہب یہ ہے کہ رخصت کی ہر مقدار محرم ہے قلیل ہو یا کثیر، امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب، سفیان ثوریؒ، امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ، لیث بن سعدؒ، حکمؒ، طاؤسؒ، کھولؒ، عطاءؒ، سعید بن المسیبؒ اور حسن بصریؒ کا یہی مسلک ہے، امام احمدؒ کی مشہور روایت بھی اس کے مطابق ہے، نیز حضرات صحابہ کرامؓ میں سے حضرت علیؓ، ابن مسعودؓ، ابن عمرؓ اور ابن عباسؓ رضی اللہ عنہم کا بھی یہی قول ہے۔

دوسرا مذہب یہ ہے کہ حرمت کم از کم تین رخصت سے ثابت ہوتی ہے، ابو یوسفؒ، اسحاقؒ، ابو ثورؒ، ابن المنذرؒ، داؤد ظاہریؒ وغیرہ کا یہی قول ہے، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے، ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں حضرت اور رضتین کو غیر محرم قرار دیا گیا ہے جس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ تین رخصت محرم ہیں۔

تیسرا مذہب یہ ہے کہ پانچ رخصت سے کم میں حرمت نہیں ہوتی، یہ پانچ رخصت بھی متفرق اوقات میں ہوتی چاہئیں اور ان میں سے ہر ایک کا مشع ہونا بھی ضروری ہے۔ امام شافعیؒ کا یہی مسلک ہے اور امام احمدؒ کی بھی دوسری روایت اس کے مطابق ہے۔

ان کا استدلال حضرت عائشہؓ کی دوسری حدیث باب سے ہے فرماتی ہیں: « أنزل فی القرآن عشر وضع معلومات، فَنُفِخَ مِنْ ذَلِكَ خَمْسٌ وَصَارَ إِلَى خَمْسٍ رِضَاعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ، فَتَوَفَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْأَمْرُ عَلَى ذَلِكَ »، یہ روایت صحیح مسلم میں بھی آئی ہے۔

چوتھا مذہب یہ ہے کہ دس رخصت سے کم میں حرمت ثابت نہیں ہوتی، یہ حضرت حفصہؓ کا مسلک ہے، نیز حضرت عائشہؓ سے بھی مروی ہے۔

۱۔ ان دونوں مذاہب کے لئے دیکھیے عمدۃ القاری (۲۰۵ ص ۱) باب من قال لا رضاع بعد الحولين - ۱۲

۲۔ فتح القدير (۳۵ ص ۳) کتاب الرضاع ۱۱

۳۔ دیکھیے (ج ۱ ص ۱۶۹) فضل لا تحترق المقتة الخ - ۱۲

۴۔ جیسا کہ مولا امام مالکؒ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے: « ما لك من نافع أن صغية بنت أبي عبید أخبرته أن حضرت أم المؤمنین أرسلت بها ميم بن عبد الله ابن سعد إلى أختها فاطمة بنت عمر بن الخطاب ترضعه عشر رضعات ليدخل عليها وهو صغير يرضع، ففعلت، فكان يدخل عليها. (ص ۱۲) باب رضاعة الصغير ۱۲ مرتب

۵۔ حضرت عائشہؓ سے اس مسئلہ میں تین قول مروی ہیں، ایک عشر رضعات کا، دوسرا سبع رضعات کا، تیسرا خمس رضعات کا، دیکھیے عمدۃ (ج ۲ ص ۱۲) باب من قال لا رضاع بعد حولين - ۱۲ مرتب

جہور کے دلائل درج ذیل ہیں

① باری تعالیٰ کا فرمان "وَأَمَّا تِلْكَ الْأُمَّةَ أَلَّتْ رِجَالُهَا فَابْتَغُوا لَهَا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ عَشِيرَةَ غَنَمٍ" اس میں مطلق رضاعت کو سبب تحریم قرار دیا گیا ہے، قلیل و کثیر کی کوئی تفریق نہیں کی گئی اور کتاب اللہ پر خبر واحد سے تعین و تخصیص کے ذریعہ کوئی زیادتی نہیں کی جاسکتی۔

اس آیت سے جہور کے استدلال اور اس پر وارد ہونے والے شبہات کو امام ابوہریرہؓ نے احکام القرآن میں مفصل بیان کیا ہے۔

② نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان "یحرم من الرضاع ما يحرم من النسب" اس میں بھی مطلق رضاعت کو محرم قرار دیا گیا ہے قلیل و کثیر کی کوئی تحدید نہیں کی گئی۔

③ مذکورہ روایت کو امام ابوحنیفہؒ نے "حکم بن عتیبہ بن القاسم بن مخیرہ عن شریح بن حانئ عن علی بن ابی طالب" کے طریق سے اس طرح مرفوعاً روایت کیا ہے "یحرم من الرضاع ما يحرم من النسب قلیله و کثیره" یہ روایت جہاں جہور کے مسلک پر صریح ہے وہاں اس کے رجال بھی ثقات و اثبات ہیں اور امام ابوحنیفہؒ کے سوا سب صحیح مسلم کے رجال ہیں۔

④ سنن نسائی میں قتادہ سے مروی ہے، فرماتے ہیں "کتبنا إلى إبراهيم بن يزيد الغنوي نسأله عن الرضاع، فكتب أن شريحاً حدثنا أن علياً وابن مسعوداً كانا يقولان ويحترمان من الرضاع ما يحرم من النسب قلیله و کثیره"

⑤ مؤلف امام محمد میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں "ما كان من الحولين وإن كانت مصة واحدة فهي تحريم"

۱۔ سورۃ فاء آیت ۱۲ پ ۱۲ م

۲۔ دیکھئے (۲ م ۱۲) مسئلہ ناملاً مطلباً اختلف السنن فی التحريم بتلید الرضاع ۱۲ م

۳۔ سنن نسائی (۲ م ۱۲) ما يحرم من الرضاع ۱۲ م

۴۔ جامع المسانید للخوازمی (۲ م ۱۲) الباب الثالث والعشرون فی النکاح، نیز دیکھئے عقود البر الوصلیۃ

۵۔ (۱ م ۱۲) باب الرضاع ۱۲ م

۶۔ (۲ م ۱۲) القدر الذی يحرم من الرضاعة ۱۲ م

۷۔ (۲ م ۱۲) باب الرضاع ۱۲ م

⑥ مصنف عبدالرزاق میں بھی حضرت عبدالنور بن عمر سے ایک روایت ایسی مروی ہے جس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ رضاعت کی چھوٹی بڑی ہر مقدار محترم ہے۔

⑦ اگلے باب (فی شہادة المرأة الواحدة في الرضاع) میں حضرت عقبہ بن عارث کی حدیث آرہی ہے جو صحیح بخاری میں بھی ہے جس میں آپ نے صرف "انی قد أرضعتكما" سکرہ "ذغها عنك" کا حکم دیدیا اور یہ سوال نہیں فرمایا کہ رضاعت کتنی مرتبہ ہوتی۔

⑧ مصنف عبدالرزاق میں متعدد آثار ایسے مروی ہیں جو ہر قلیل و کثیر مقدار کے محترم ہونے پر دلالت ہیں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ حضرت علیؓ کی مذکورہ بالا روایت سے منسوخ ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ امام جصاصؒ نے احکام القرآن میں اپنی سند سے حضرت عبدالنورؓ سے کہا "کا اثر روایت کیا ہے کہ کسی نے ان کے سامنے" لاختر الرضعة ولا الرضعتان "کا ذکر کیا تو انہوں نے فرمایا "قد كان ذلك فأما اليوم فالرضعة الواحدة تعزير"۔

فسخ کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ صحیح مسلم میں حضرت عائشہؓ کی حدیث کے الفاظ یہ ہیں کہ "كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يعزمن، ثم نسخن بخمس معلومات، فتوقى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي فيما يقرأ من القرآن، حالانکہ مصنف عثمانیہ کہیں بھی خمس رضعات کے الفاظ موجود نہیں جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ الفاظ بھی بعد میں منسوخ ہو گئے تھے۔

رہے اس حدیث کے یہ الفاظ کہ "فتوقى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي فيما يقرأ من القرآن،" سوان کے بارے میں امام طحاویؒ نے مشکل الآثار میں فرمایا کہ یہ زیادتی عبد اللہؓ

۱۰ (۵) ۳۶۶، رقم ۱۳۹۵، باب القليل من الرضاع ۱۲ م

۱۱ (۵) ۲۵۷ و ۲۵۸، کتاب النكاح، باب شهادة المرأة ۱۲ م

۱۲ دیکھئے (۵) ۳۶۶، ۳۶۷۔ ۱۲ م

۱۳ (۵) ۲۵۷ مطلب اختلاف السلف في التحريم بقليل الرضاع ۱۲ م

۱۴ (۵) ۱۵۱۔

بن ابی بکر کا تفسر ہے اور غرہ کے دو ستر شاگرد بھی بن سعید انصاری اور قاسم بن محمد جو عبد اللہ بن ابی بکر سے زیادہ احفظ ہیں اس کو روایت نہیں کرتے لہذا یہ عبد اللہ بن ابی بکر کا وہ ہم ہے۔ اور اگر بالفرض اس کو صحیح تسلیم بھی کر لیا جائے تب بھی « وہی فیما یقرآن من القرآن » کا مطلب کسی کے نزدیک بھی نہیں ہے کہ یہ خمس رضعات آخر وقت تک قرآن کریم کا جز تھے بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہ الفاظ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے چند ہی دن پہلے منسوخ ہوئے اس لئے بعض صحابہ کرام کو ان کے نسخ کا پتہ نہ چل سکا، چنانچہ بعض صحابہ آپ کی وفات تک بطور تسرا ان الفاظ کی تلاوت کرتے رہے، علامہ نووی نے اس کے یہی معنی بیان کئے ہیں، حضرت شیخ الحدیث نے بھی اس کا یہی مطلب بیان کیا ہے، ورنہ ظاہر ہے کہ اگر حضرت عائشہ کا منشا یہ ہوتا کہ یہ الفاظ غیر منسوخ ہیں تو یہ کیسے ممکن تھا کہ وہ ان کو مصحف میں شامل کرانے کی کوشش نہ کرتیں؟

تیسری بھی ممکن ہے کہ بالکل آخری عہد نبوی میں نسخ کی وجہ سے خود حضرت عائشہ کو نسخ کا علم نہ ہو سکا ہو اور یہ کوئی بعید نہیں۔

بعض شافعیہ اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ ان الفاظ کا منسوخ ہونا تو مسلم ہے لیکن صرف منسوخ التلاوة ہیں منسوخ الحکم نہیں۔

لیکن علامہ ابن حاتم نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ نسخ میں اصل یہ ہے کہ الفاظ کے ساتھ حکم بھی منسوخ ہو، الفاظ کے منسوخ ہونے کے بعد حکم کا منسوخ نہ ہونا کوئی دلیل

۱۱۔ یحییٰ بن سعید کا روایت کے لئے دیکھیے مسلم (۵/۱۵۱) ص ۱۱۲

۱۲۔ قاسم بن محمد کی روایت کے لئے دیکھیے مشعل الآثار للحادی (۳ ص ۳) کذا فی تلمذہ فتح المہم (۵/۱۵۱) ص ۱۱۲
 ۱۳۔ دیکھیے المختصر من المغتفر من مشعل الآثار (۵/۱۵۱) و فیہ : مع آۃ (أی کون خمس رضعات من القرآن) محال لأنه یلزم أن یکون بق من القرآن ما لم یجمعه الراشدون المہدیون، ولو جاز ذلك لاحتمل ان یکون ما أشبوه فیہ منسوخًا وما قتر واعنه ناسخًا، فیرتفع فرض العمل بہ، و نفوذ بالذہ من هذا القول وقائلہ ۱۲ مرتب

۱۴۔ دیکھیے شرح نووی ص ۱۱۲ (۵/۱۵۱) ص ۱۱۲

۱۵۔ دیکھیے انوار الہی الخبیب آبادی (۲ ص ۲) ، مطبوع دہلی ۱۳۵۲ھ

چاہتا ہے، اور دلیل یہاں موجود نہیں، بلکہ اس کے خلاف دلائل موجود ہیں، لکن امرت۔ واللہ اعلم

باب بلجاء فی شہادۃ المرأۃ الواحدۃ فی الرضاع

عن عقیبۃ بن الحارث قال، تزوجت امرأة فبارتنا امرأة سوداء فقالت: إني قد أرضعتكما، فأبیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقلت: تزوجت فلانة بنت فلان فبارتنا امرأة سوداء، فقالت: إني قد أرضعتكما وهي كاذبة، قال: فأعرض عني قال: فأبیتہ من قبل وجهه فأعرض عني بوجهه، فقلت: إنها كاذبة، قال: وكيف بها وقد زعمت أنها قد أرضعتكما دعها عنك.

اس حدیث کی بنا پر امام احمد، امام اسحاق اور امام ابو حنیفہ وغیرہ کا مسک یہ ہے کہ رضاعت میں ایک عورت کی شہادت کافی ہے جبکہ وہ عورت خود مرضعہ ہو۔
 جمہور کے نزدیک ایک عورت کی شہادت کافی نہیں، پھر مالکیہ کے نزدیک دو عورتوں کی شہادت کافی ہے، امام ابو حنیفہ کے نزدیک نصاب شہادت یعنی دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کا ہونا ضروری ہے، جبکہ امام شافعی کے نزدیک چار عورتوں کی گواہی ضروری ہے شعبی اور عطاء کا بھی یہی مسک ہے۔

حنفیہ کی دلیل باری تعالیٰ کا فرمان ہے "قَدْ كَذَّبْنَا كَافِرِينَ فَزَجَلْنَا وَأَمْرًا تَنِي"۔
 اور حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ یہاں آپ نے بطور احتیاط علیحدگی کا حکم دیا، چنانچہ بخاری کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں کہ "کیف وقد قيل دعها عنك" یعنی جب ایک بات کہہ کر شبہ پیدا کر دیا گیا تو اب بیوی کو نکاح میں کیسے رکھو گے، کیونکہ شبہ کی کیفیت میں خوشگواہی پیدا نہ ہوگی، اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ آپ نے پہلی بار حضرت عقبہ کی بات سن کر اس پر فیصلہ نہیں

سے فتح القدیر (۳۵/۱) کتاب الرضاع ۴۲

سے دیکھیے عمدۃ القاری (۲۰/۱) کتاب النکاح، باب شہادۃ المرضعۃ، اور فتح الباری (۵/۱) مشلا

ومشلا (۲۲) کتاب الشہادات، باب شہادۃ المرضعۃ ۱۲ مرتب

سے سورۃ بقرہ آیت (۲۸۲) ۴ ۱۲

سے صحیح بخاری (۵/۱) کتاب الشہادات، باب شہادۃ المرضعۃ ۱۲

فرمایا بلکہ اعراض کیا، اگر ایک عورت کی شہادت کافی ہوتی تو آپ اسی وقت حرمت کا حکم دیدیتے۔
 نیتہ شمس اللہ شری نے مبسوط میں فرمایا کہ اس عورت کی یہ شہادت کسی کے مذہب میں
 بھی قانوناً قابل قبول نہیں تھی کیونکہ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عقیب بن حارثؓ
 سے اس عورت کی کوئی رخصت پیدا ہوئی تھی اور اس رخصت کے پیدا ہوتے ہی اس نے یہ شہادت
 دی ظاہر ہے کہ یہ شہادت الشفص تھی جو کسی کے نزدیک بھی مقبول نہیں، لہذا یہ حدیث ظاہر کے
 نزدیک بھی واجب دلیل ہے اور احتیاط کے سوا اس کا کوئی حمل نہیں، چنانچہ امام بخاریؒ نے
 بھی یہ حدیث کتاب البیوع باب تفسیر المشتہات میں ذکر کی ہے جو احتیاط پر عمل کرنے کے لئے
 قائم کیا گیا ہے واشرعہم۔

باب ماجاء ما ذکر ان الرضاعة لا تحرم إلا فی الصغردون الحولین

عنہ اترسئلہ قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحتمر من الرضاعة
 إلا ما فتق الأضعاء في الثدي وكان قبل النظام مطلب یہ کہ حرمت رضاعت اس
 دودھ سے ثابت ہوتی ہے جو بچہ کے لئے باقاعدہ غذا ہو کہ اسکی موجودگی میں کسی دوسری غذا کی
 حاجت نہ ہو۔

لہ مبسوط میں صفحہ ۵۵ مسئلہ ۱ کتاب النکاح باب الرضاع، اثبات الرضاع بشہادۃ النساء۔ فرماتے ہیں :
 والدلیل علیہ أن تلك الشهادة كانت عن صنف فانه قال جاءت امرأة سوداء تستطعمنا فأبينا أن نطعمها
 فجاءت تتهد على الرضاع، وبالإجماع بمثل هذه الشهادة لا تثبت الحرمة، ففرقتا أن ذلك كان احتياطاً
 علی وجه التنزه۔ ۱۲ مرتب

۱۲ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۰۵ و ۲۰۶) ۲۱۲

۱۳ الحدیث لم یخرج من أصحاب الکتب الستة أحد سوى الترمذی قاله الشيخ محمد فتاویٰ عبد الباقی۔
 سنن ترمذی (۳۵ مش ۲) تحت رقم ۱۱۵۵) ۱۲ مرتب

۱۴ من فتقته، شققتہ، اسی ما وقع موقع الغذاء بأن يكون في أوان الرضاع، قوله في الثدي۔ حال من فاعل
 فتق أي فافتق منها ولا يشترط كونه من الثدي، فإن إيجواو الصبي محرر۔ مجمع باب الأضواء (ص ۴۵) ۱۲ مرتب

یہ حدیث اس پر سزا دے وال ہے کہ حرمتِ رضاعت مدتِ رضاعت میں ثابت ہوتی ہے نہ کہ بعد میں، یہی جمہور کا قول ہے۔

السبتہ علامہ ابن حزم کا مسلک یہ ہے کہ رضاعت کی کوئی مدت متعین نہیں ہے بلکہ رضاعت صفر میں ہو یا بڑے ہونے کے بعد، ہر حال میں محرم ہے، نیز ان کے نزدیک راضع کے لئے ضروری ہے کہ وہ براہِ راست منہ سے چوسے، چنانچہ برتن وغیرہ میں نکالے ہوئے دودھ سے ان کے نزدیک حرمتِ رضاعت ثابت نہ ہوگی۔

ان کا استدلال حضرت عائشہ کی روایت سے ہے: «أَنَّ سَالِمًا مَوْلَى أَبِي حذيفة كَانَ مع أَبِي حذيفة وَأَهْلَهُ فِي بَيْتِهِمْ، فَأَتَتْ بِنْتُ سَهِيلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَتْ: إِنَّ سَالِمًا قَدْ بَلَغَ مَا يَبْلُغُ الرِّجَالُ وَعَقَلَ مَا عَقَلُوا وَإِنَّهُ يَدْخُلُ عَلَيْنَا وَإِنِّي لَأُكَلِّنُ أَنْ فِي نَفْسِ أَبِي حذيفة مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا، فَقَالَ لَهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَرْضِعِيهِنَّ مَعِي عَلَيْهِ وَ يَذْهَبُ الَّذِي فِي نَفْسِ أَبِي حذيفة، فَرَجَعَتْ إِلَيْهِ، فَقَالَتْ: إِنِّي قَدْ أَرْضَعْتَهُ، فَذَهَبَ الَّذِي فِي نَفْسِ أَبِي حذيفة»

لیکن طبقات ابن سعد میں واقدی کی ایک روایت میں اس کی تصریح ہے کہ حضرت سہیل بنت سہیل ایک برتن میں اپنا دودھ نکال رہی تھیں جس کو "چالم" پی لیتے تھے "وكان بعد يدخل عليها وهي حاسر، رخصته من رسول الله له بنت سہیل»

اس تصریح سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ حضرت سہیل نے براہِ راست دودھ نہ پلایا تھا وہاں یہ بھی پتہ چلا کہ بڑے ہونے کے بعد حرمت کا ثابت ہونا حضرت سہیل کی خصوصیت تھی، دوسرے الفاظ میں یوں کہا جاسکتا ہے "واقعة حال لا عموم لها" جبکہ حدیث باب جو جمہور کا مستدل ہے قاعدہ کلیہ کی حیثیت رکھتی ہے۔

مدت رضاعت سے متعلق اقوال فقہاء | پھر جمہور کا مدتِ رضاعت کی تحدید میں اختلاف ہے۔

لہ المجلد (۱۰ ص ۱۹) رضاعت اکبیر محرم ۱۳۱۵ھ

لہ حواہ (۱۰ ص ۱۰) مدد الرضاعت المحرم ۱۳۱۵ھ

لہ صحیح مسلم (۱ ص ۱۳۱)

لہ طبقات ابن سعد (۵ ص ۲۵۷) فقہیۃ الفہم المسلمات المبیعات من قریش وترجمہ سہیلہ،

نیز حافظ ابن حجر نے بھی ایسا ہی (۵ ص ۲۵۷) میں حضرت سہیلہ کے ترجمہ میں یہ بات ذکر کی ہے۔

کذا فی تکرر فتح الملہم (۱ ص ۱۳۱) باب رضاعت اکبیر ۱۲ مرتب

جہور کا مسلک یہ ہے کہ کل مدتِ رضاعت دو سال ہے، صاحبین کا بھی یہی مسلک ہے۔
 امام مالکؒ کے نزدیک دو سال دو ماہ ہے۔
 امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مدتِ رضاعت ڈھائی سال ہے۔
 امام زفرؒ کے نزدیک کل مدتِ رضاعت تین سال ہے۔

جہور کا استدلال مندرجہ ماہِ باری تعالیٰ « وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ
 كَامِلَيْنِ لِمَنْ هُنَّ أُمَّهَاتُهُنَّ » نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں « قال رسول الله صلى الله
 عليه وسلم: لا رضاع إلا ما كان في المولدين »

امام ابوحنیفہؒ « وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ » سے جہور کے استدلال
 کا یہ جواب دیتے ہیں کہ « حولین » کے ذکر سے یہ لازم نہیں آتا کہ حولین کے بعد رضاع درست نہ ہو
 بلکہ آگے « فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ شَرَائِضٍ وَنَهْشًا وَتَشَاؤُرًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا » میں « فَإِنْ »
 کی فاقعیت کے لئے ہے جو اسپر دال ہے کہ « فصال » بعد المولدين ہو گا جس سے معلوم ہوا کہ حولین
 کے بعد بھی رضاع پایا جا سکتا ہے، معلوم ہوا کہ یہ آیت مدتِ رضاعت کی تحدید کے لئے نہیں آئی
 بلکہ اس سے یہ بتلانا مقصود ہے کہ « مولود » یعنی اب کے ذمہ رضاع کا نفقہ دو سال کے دائرہ میں
 لازم ہے اس سے زائد میں نہیں۔

۱ امام مالکؒ کی اس بارے میں متعدد روایتیں ہیں، ایک جہور کے مطابق، دوسری نو لائے و شہرہ، تیسری وہ جو تقریر میں مذکور
 ہے، چوتھی امام ابوحنیفہؒ کے مطابق، پانچویں یہ کہ دو سال اور مزید اتنی مدت جس میں بچہ دوسری غذا کا ادائیگی ہو سکے۔ گذافی
 فتح القدير (۳۵۷) نیز دیکھیے فتح الباری (۵۱۷ و ۵۱۸) باب من قال لا رضاع بعد حولین۔ ۱۲ مرتب
 ۱۳ مذکورہ مذاہب کے لئے دیکھیے فتح القدير (۳۵۷) کتاب الرضاع ۱۲ م
 ۱۴ سورہ بقرہ آیت ۲۱۷ پ ۱۲ م

۱۵ رواہ الدارقطني في سننه (۳۵۷) رقم ۱۱۷، رقم ۱۱۸، الرضاع / وقال: لم يسندہ عن ابن عبيدة غير الهيثم بن
 جميل وهو ثقة حافظ۔

امام نسائیؒ فرماتے ہیں والهيثم بن جميل وثقة الامام أحمد والجليل وابن حبان وغير واحد وكان من المتأطا
 إلا أنه في رفق هذه الحديث الصحيح وقضه على ابن عباسؓ، كذا في نصب الراية (۳۵۷) وراجع الطريقة
 الموقوفة۔ ۱۲ مرتب مؤلف

۱۶ اس جواب کے لئے دیکھیے فتح القدير (۳۵۷) اور دیکھیے فتح الميم (۵۱۷ و ۵۱۸) مسألة مدة الرضاع ۱۲ مرتب

جمہور کا ایک استدلال اس آیت سے بھی ہے "وَحَمَلُهُ وَفِطْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا"

کہ اقل مدت حمل چھ ماہ ہے بقی للفصل حولان۔

امام ابو حنیفہ کا استدلال بھی اسی آیت سے ہے صاحب ہدایہ نے اس استدلال کو اس طرح بیان کیا ہے کہ باری تعالیٰ نے اس آیت میں دو چیزوں کا ذکر کر کے ان کی مدت بیان کی ہے، جس کا تقاضا یہ تھا کہ حمل اور رضاعت ہر ایک کے لئے تیس ماہ کی مدت ہوگی "کالا حبل المصروب للدينين" ممکن حمل کے حق میں ایک منقح پایا گیا یعنی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت "لا يكون المحمل اكثر من سنتين وقد ما يتحول فلذا المعزول" اس لئے اکثر مدت حمل دو سال ہوئی۔ لیکن حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں "وما أجاب به صاحب الهداية ههنا فهدو ركين جدا" اس لئے کہ اس میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے اثر سے آیت کا منسوخ ہونا لازم آ رہا ہے جو درست نہیں۔

لہذا صحیح جواب وہ ہے جو علامہ نسفی نے دیا ہے کہ "حملة" کا مطلب "حمل علی الأیدی" ہے، گویا آیت میں یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ مدت رضاعت ڈھائی سال ہے جو عادت بچہ کو گودیا اٹھانے کا بھی زمانہ ہے۔

۱۔ سورۃ احقاف آیت (۱۵) ۱۳ م

۲۔ فتح القدير (ج ۳ صفحہ ۳۹) ۱۲ م

۳۔ سنن دارقطنی (ج ۳ صفحہ ۳۳۳، رقم ۳۳۳) باب المهر۔ نیز دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۱، صفحہ ۲۴۳) کتاب العدة، باب ماجاء فی اکثر الحمل۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا یہ اثر اگرچہ مؤنون ہے لیکن غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع کے حکم میں ہے "مرتب"

۴۔ دیکھئے ہدایہ مع فتح القدير (ج ۳ صفحہ ۳۰) کتاب الرضاع ۱۲ م

۵۔ اس پر اگر کوئی کہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا اثر ناسخ نہیں بلکہ مخصص ہے تو اس کو ہم یہ جواب دیں گے کہ تخصیص عام میں ہوتی ہے جبکہ آیت میں عدد کا ذکر ہے جو عام کی قبیل سے ہے لہذا اثر ناسخ ہی ہے مخصص نہیں۔ کذا اف

فیض الباری (ج ۲ صفحہ ۴۴) باب من قال لا رضاع بعد الحولين - ۱۲ مرتب

۶۔ علامہ نسفی نے یہ جواب امام ابو حنیفہ کی طرف منسوب کرتے ہوئے ذکر کیا ہے۔ دیکھئے تفسیر مطبوعہ (ج ۵ صفحہ ۴۵)

جبکہ فیض الباری (ج ۲ صفحہ ۴۴) میں اس جواب کو زعفرانہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے، لیکن زعفرانہ کی کثافت میں

یہ جواب داخل سکا ۱۲ مرتب

اس پر اگر باعراض کیا جائے کہ آیت «حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا» میں ظاہر ہے کہ حمل سے مراد حمل فی البطن ہے نہ کہ «حمل علی الزیڈی والاکت» جس کا تفسار یہ ہے کہ «حملہ وفضالہ» میں بھی حمل فی البطن ہی مراد ہو، تو ہم اس کا یہ جواب دیں گے کہ دراصل اس آیت میں بچہ کی خاطر ماں کے مشقت اٹھانے کے مختلف مراحل کو بیان کیا گیا ہے یعنی :

(۱) حملتہ اُمُّہ کُرْہَا اٰی فِی الْبَطْنِ (۲) ووضعتہ کُرْہَا (۳) وحملہ اٰی علی الزیڈی (۴) وفضالہ -

لیکن اس میں شبہ نہیں کہ جبہور اور صاحبِ بیچ کا مسلک دلائل کی رو سے نہایت قوی اور راجح ہے، چنانچہ علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں : «ولایضی قوۃ دلیلہما» اس لئے کہ آیت «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَیْنِ كَامِلَیْنِ» میں آگے «لِمَنْ أَرَادَتْ یُسِّتَرَ الرِّضَاعَةَ» کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ حولین کے تام ہونے کے بعد رضاعت نہیں اس پر اگر کوئی شبہ کرے کہ «فَإِنْ أَرَادَ إِفْصَالَ عَنْ سُرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْهِمَا» کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ حولین کے بعد فصال رضامندی اور مشورہ پر موقوف ہے معلوم ہوا کہ رضاعت ہی نہ ہو تو حولین کے بعد بھی دودھ پلایا جاسکتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ رضاعت اور تشاور حولین کے اندر اندر ہے، حولین کے بعد ان کی حاجت ہی نہیں بلکہ دودھ نہ پلانا مستقیم ہے واللہ اعلم

تشریح الباب بزیادات من المرتب۔

باب ماجاء فی الامۃ تعق ولہا زوج

باندی کی آزادی کے وقت اگر اس کا شوہر غلام ہو تو بالاتفاق باندی کو اختیار ملتا ہے کہ وہ شوہر کو اختیار کرنا چاہے تو اختیار کر لے اور چھوڑنا چاہے تو چھوڑ دے، اس خیال کو اختیار عتق کہا جاتا ہے۔

اور اگر باندی کا شوہر آزاد ہو تو باندی کو اختیار عتق کے ملنے نہ ملنے کے بارے میں اختلاف

سورۃ احقاف آیت ۵۱ - ۵۲ - ۲۱۲

کتاب البیارات (ج ۳ ص ۳۳۳) کتاب الرضاع ۲۱۲

ہے، حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں بھی خیاءِ عتیق ہے جبکہ ائمہ ثلاثہ اس صورت میں خیاءِ عتیق کے قائل نہیں تھے۔

حنفیہ کا استدلال حضرت بریرہ کی آزادی کے واقعہ سے ہے «عن الأسود عن عائشة قالت کان زوج بریرة حرًا فاختیرھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم»

ائمہ ثلاثہ کا استدلال بھی حضرت بریرہؓ ہی کے واقعہ سے ہے جو اس باب میں ہشام بن عروہ عن أبیہ من عائشة کے طریق سے اس طرح مروی ہے «قالت: کان زوج بریرة عبدًا فاختیرھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، فاختارت نفسها، ولو کان حرًا لم یختیرھا۔»

اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک «ولو کان حرًا لم یختیرھا» کے جملہ کا تعلق ہے سو وہ حدیث کا جز نہیں بلکہ عروہ کا قول ہے چنانچہ نسائی کی روایت میں اس کی تصریح بھی ہے اور یہ قول ان کے اجتہاد کی حیثیت رکھتا ہے جو مجتہد پر حجت نہیں۔

اور جہاں تک روایت میں زوجِ بریرہ کے بعد ہونے کی تصریح کا تعلق ہے اس کا حضرت عائشہؓ کی روایت کے اس طریق سے تمارض ہے جو حنفیہ کا مستدل ہے اب یا تو ان دونوں میں ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے گا یا تطبیق کا۔

اگر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تو اسود کی روایت راجح ہے، جس کی تفسیر علامہ ابن القیمؒ کے بیان کے مطابق اس طرح ہے کہ یہ واقعہ حضرت عائشہؓ سے تین راویوں نے روایت کیا ہے، اسود، عروہ اور تاقم بن محمد۔

ان میں سے عروہ سے دو صحیح متعارض روایات مروی ہیں: ایک زوجِ بریرہ کے آزاد ہونے

۱۔ طاہس، ابن سیرین، ماجہ، ابراہیم نخعی، حماد اور سفیان ثوری کا بھی یہی مسلک ہے۔ دیکھیے المغنی (۱۵: ۶۵)۔
کتاب النکاح، متفق الأئمة وزوجها عبد أو حر۔ ۱۲ مرتب

۲۔ عبد اللہ بن عمر، عبد اللہ بن عباس، سعید بن المسیب، حسن بصری، عطاء، سلیمان بن یسار، ابو قتادہ، ابن ابی سنی، اوزاعی اور امام اسحاق کا بھی یہی مسلک ہے۔ حوالہ بالا۔ ۱۲ مرتب

۳۔ آخرجہ الترمذی فی الباب و أبو داؤد فی سننہ (۱۵: ۳۱۱) کتاب الطلاق، باب من قال کان حرًا، والنسائی فی سننہ (۱۵: ۳۱۱) کتاب الزکوٰۃ، إذا تحولت الصدقة ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ نسائی میں یہ الفاظ آئے ہیں قال عروہ: ولو کان حرًا ما یختیرھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، دیکھیے (۲۵: ۳۱۱) کتاب الطلاق، باب خیاء الأئمة نعتی وزوجها ملک ۱۲ مرتب

کی اور دوسرے ان کے غلام ہونے کی، قاسم بن محمد سے بھی دو روایتیں مروی ہیں ایک صحیح ہونے کی، جبکہ دوسری روایت میں حریامہ ہونے میں شک ہے، ان دونوں کے مقابل میں اسود کی روایت میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ اس میں زوج بریرہ کے صرف صحیح ہونے کا ذکر ہے، لہذا اسود کی صحیح ہونے سے متعلق روایت راجح ہے، اس کے علاوہ اسود کی روایت کو مثبت زیادت سچنے کی بنا پر بھی ترجیح ہے۔

اور اگر تلبیق کا طریقہ اختیار کیا جائے تو علامہ عینی فرماتے ہیں کہ روایت کا ایسی دو مستوفیوں میں اختلاف ہے جو بیک وقت جمع نہیں ہو سکتیں یعنی حریت اور عبدیت، اس لئے ہم ان دونوں مستوفیوں کو دو علیحدہ علیحدہ حالتوں میں مانیں گے اور کہیں گے کہ "انہ کان عبداً فی حالۃ حرّافی حالۃ آخری" اس صورت میں یقیناً ایک حالت مقدم ہوگی اور دوسری مؤخر، اور یہ مرتب ہے کہ رقیّت کے بعد حریت آسکتی ہے لیکن حریت کے بعد رقیّت نہیں آسکتی جس کا تقاضا یہ ہے کہ رقیّت مقدم ہو اور حریت مؤخر، ثابت ہوا کہ جس وقت حضرت بریرہ کو خیار ملا اس وقت ان کے شوہر آزاد تھے اور اس سے قبل غلام۔

علامہ عینی کے کلام کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جو حافظ نے الإصابہ میں معنیث کے ترجمہ کے تحت ذکر کی ہے اس میں یہ الفاظ آئے ہیں "وکان اسم زوجہا معنیثا وکان مولیٰ فخیترہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم" اس روایت میں لفظ "مولیٰ" صراحتاً آیا ہے

سہ عروہ کی یہ روایت تلاش کے باوجود نہ مل سکی ۱۱۲

۱۱۲ دیکھئے صحیح مسلم (۱۵۱ مسکن) کتاب العتق، باب بیان الولاء لمن اہتق ۱۱۲

۱۱۳ یہ روایت بھی نہ مل سکی، البتہ قاسم بن محمد کی زوجہ بریرہ کے عبد ہونے سے متعلق روایت ملی، دیکھئے سنن

ابی داؤد (۳۱۱ مسکن) کتاب الطلاق، باب فی المملوكة تعتق وھی تحت حرّ أو عبد ۱۱۳

۱۱۴ دیکھئے مسلم (۱۵۱ مسکن) ۱۱۴

۱۱۵ یہ روایت ترمذی کے زیر بحث بائیس بار سنن ابی داؤد (۱۵۱ مسکن) باب من قال کان حرّاً میں بھی آئی ہے ۱۱۴

۱۱۶ مذکورہ تفصیل بذل الجہود (۱۰۵ مسکن) باب فی المملوكة الا سے ماخوذ ہے بحوالہ الہدی لابن القیم ۱۲ مرتب

۱۱۷ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (۲۰ مسکن) کتاب الطلاق، باب خيار الامة تحت العبد ۱۱۷

۱۱۸ حافظ نے یہ الفاظ اسود کی روایت میں امام ترمذی کے حوالے سے نقل کئے ہیں (لیکن سنن ترمذی میں یہ روایت

احقر کونہ مل سکی) دیکھئے الإصابہ (۳۵ ص ۳۵۳، رقم مسکن ۱۱۸) مرتب

جو آزاد کرد کے لئے استعمال ہوتا ہے، میں ممکن ہے کہ جن روایات میں لفظ "عبد" آیا ہے وہ "مولیٰ" کے معنی میں ہو، لہذا روایات میں نہ کوئی تعارض ہے اور نہ ہی حنفیہ کے مسلک پر کوئی اشکال۔

البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ "عبدیت" کی روایت اسی باب میں حضرت ابن عباسؓ کی اگلی حدیث سے مؤید ہے "أَنْ زَوْجَ بَسْبِیَةِ كَانَ عَبْدَ الْأَسْوَدِ لِبَنِي الْمُغْبِیَةِ یَوْمَ اعْتَقَتْ بَسْبِیَةَ" اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کو حضرت کاطلم نہ ہوا ہوگا اور ان کا بیان حضرت عائشہؓ کے بیان کا معارضہ نہیں کر سکتا، اس لئے کہ وہ بریرہؓ کی معتقدہ اور صاحب معاملہ تھیں۔ پھر واضح رہے کہ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ مغیث حضرت بریرہؓ کی آزادی کے وقت غلام تھے تب بھی اس سے حنفیہ کی تردید نہیں ہوتی، کیونکہ اس صورت میں حنفیہ کا مسلک قیاس سے ثابت ہوگا، اور وہ اس طرح کہ حضرت بریرہؓ کو اخست یار دینے کی علت یہ تھی کہ نکاح کے وقت ان کی مرضی مقدم تھی مؤثر نہ تھی بلکہ موٹی کی مرضی سے نکاح ہوا تھا، آزادی کے وقت ان کو اپنی مرضی استعمال کرنے کا حق دیا گیا، اور یہ علت اس صورت میں بھی پائی جاتی ہے جبکہ زوج حر ہو۔ واللہ اعلم

باب ماجاء أن الولد للفراش

"عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وللماهر الحجر"

یہ حدیث جو اصح الکلم میں سے ہے اور اکثر محدثین کے نزدیک متواتر ہے چنانچہ یہ روایت بیسٹس سے زائد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہے،

ملہ ترجمہ: بچہ فراش کی طرف منسوب ہوگا اور زانی کے لئے پتھر ہیں ۱۲

۱۳ چنانچہ علامہ بیلاں الدین سیوطی نے اس کو احادیث متواترہ میں سے شمار کیا ہے، دیکھئے تکرار فتح الملہم (۵۱۵) قبیلہ باب العول بالحاق العاقبت الولد، کتاب الرضا، بحوالہ تکرار شرح المہتاب للظیم (۱۲۵) (۱۲۵)۔

اور علامہ ابن عبد البر فرماتے ہیں: حدیث "الولد للفراش" حر من امته ما یروی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم جاء عن بیضۃ وعشرین من الصحابة۔ کذا فی العدة (۲۳۵) (۱۲۳) کتاب الفرائض، باب الولد للفراش الا والفتح للمحافظة (۱۲۳) (۱۲۳) مرتب

۱۴ رواۃ صحابہ کرام اور ان کی روایات کا اجمالی خاکہ حسب ذیل ۹، (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

(بقید حاشیہ صفحہ گذشتہ)

- (۱) روایت حضرت عمر فاروقؓ، مسند احمد (ج ۱ ص ۲۵) مسند عمرؓ۔
- (۲) حضرت عثمان غنیؓ، مسند احمد (ج ۱ ص ۵۹۳) مسند عثمانؓ۔
- (۳) حضرت عائشہؓ، بخاری (ج ۱ ص ۲۷۹) کتاب البیوع، باب تفسیر المشتجات،
- (۴) حضرت ابو امامہؓ، مسند احمد (ج ۵ ص ۳۳) مسند ابو امامہ۔
- (۵) حضرت ابو ہریرہؓ، ترمذی کی مذکورہ حدیث باب۔
- (۶) حضرت عمرو بن عاصؓ، سنن ابن ماجہ (ص ۱۱۱) أبواب الوصایا، باب لادعیۃ لوارث۔
- (۷) حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ، سنن نسائی (ج ۲ ص ۲۸۱) کتاب الطلاق، باب الخاق الولد لعراض
- (۸) حضرت مسلم بن الحجاجؓ، مسند احمد و مسند بخاری۔
- (۹) حضرت عبداللہ بن عمرؓ، مسند بخاری۔
- (۱۰) حضرت معاویہؓ، مسند ابویعلیٰ۔
- (۱۱) حضرت عبداللہ بن عباسؓ، معجم طبرانی۔
- (۱۲) حضرت براء بن عازبؓ، معجم طبرانی۔
- (۱۳) حضرت زید بن ارقمؓ، معجم طبرانی۔
- (۱۴) حضرت عباد بن العاصؓ، معجم طبرانی و مسند احمد۔
- (۱۵) حضرت ابوسعودؓ، معجم طبرانی۔
- (۱۶) حضرت ابراہیم بن الاسودؓ، معجم طبرانی۔
- (۱۷) حضرت ابو واہل بن ابرہہؓ، معجم طبرانی۔

مذکورہ حوالوں میں ۱۵ تا ۲۸ کل دس روایتوں کے لئے دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۵ ص ۲۸۱) کتاب الطلاق،

باب الولد لعراض۔

- (۱۸) روایت حضرت عبداللہ بن عمرؓ، سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۸۱) کتاب الطلاق، باب الولد لعراض۔
- (۱۹) حضرت عبدالرحمن بن سعیدؓ، سنن نسائی (ج ۲ ص ۲۸۱) کتاب الطلاق، باب الخاق الولد لعراض الا
نسائی میں۔ روایت ابن شہود کی تصریح کے بغیر آئی ہے، البتہ علامہ سیوطی نے ابن شہود کی روایت کے لئے نسائی کی کحوالہ دیا ہے۔
- (۲۰) روایت حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، مسند بخاری۔

(۲۱) حضرت حسین بن علیؓ، معجم طبرانی، آخری دونوں روایتوں میں حدیث کا صرف پہلا جملہ روایتی

دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۵ ص ۱۵) مرتب عنہ

اس روایت میں "حجر" سے کیا مراد ہے؟ بعض حضرات نے "حجر" سے خبیثت کے معنی مراد لئے ہیں یعنی "حرمان الولد الذی یدھیہ" اور بعض نے "حجر" سے رجم کے معنی مراد لئے ہیں، حافظ نے پہلے معنی کو راجح قرار دیا ہے۔

احقر عرض کرتا ہے کہ اگرچہ سیاق حدیث سے پہلے معنی راجح معلوم ہوتے ہیں لیکن رجم کے معنی کی طرف بھی اشارہ مقصود ہے و مثل ذلك کثیر فی کلامہ السلفاء۔
پھر احناف کے نزدیک فرأشس کی تین قسمیں ہیں :

① فرأش قوی جو منکوحہ کا فرأش ہے جس میں نسب بغیر دعویٰ نسب ثابت ہو جاتا ہے اور انکار سے مستغنی نہیں ہوتا آلا یہ کہ شوہر لعان کرے۔

② فرأش متوسط، جو اتم ولد کا فرأش ہے اس کے دو سر بچے سے نسب بغیر دعویٰ ثابت ہو جاتا ہے، این مولیٰ کا سکوت ثبوت نسب کے لئے کافی ہے البتہ نسب کی نفی سے نسب منقہی ہو جاتا ہے لعان کی حاجت نہیں ہوتی۔

③ فرأش ضعیف، جو عام باندیوں کا فرأش ہے جس میں ثبوت نسب کے لئے دعویٰ ضروری ہے البتہ مولیٰ پر دبیانہ دعویٰ نسب لازم ہے۔

حدیث باب کی بنا پر کتب حنفیہ میں یہ مسئلہ لکھا گیا ہے کہ اگر شوہر مشرق میں ہو اور بیوی مغرب میں، اور بیوی کے اولاد ہو جائے تب بھی نسب ثابت ہو جاتا ہے خواہ کئی سال سے ملاقات ثابت نہ ہو، کیونکہ یہ فرأش قوی ہے "والولد للفرأش"۔

اس پر شافعیہ وغیرہ نے اعتراض کیا ہے کہ یہ مسئلہ بالکل غیر معقول ہے اور الفاظ حدیث پر غیر معمولی جوڑ ہے۔

حضرت شاہ صاحب جواب میں فرماتے ہیں کہ مسئلہ معقول ہے اس لئے کہ اگرچہ فی الواقع

۱۷ فتح الباری (۵/۱۳۲ و ۱۳۳) کتاب الفرائض، باب الولد للفرأش الخ و راجع لمزید التصیل ۱۲

۱۸ دیکھئے فیض الباری (۵/۳۱۵) کتاب البیوع، باب تفسیر المشتبات ۱۲

۱۹ البحر الرائق (۵/۴۱۵) باب ثبوت النسب ۱۲

۲۰ فتح الباری (۵/۱۲۳) کتاب الفرائض، باب الولد للفرأش، اور شرح نووی علی صحیح مسلم (۵/۱۸۲)

باب الولد للفرأش، کتاب الزہنوع ۱۲ مرقیہ

شوہر کا نہ ہو تو شوہر پر لعان کرنا واجب ہے اور ترکِ لعان حرام ہے جب خود شوہر اس واجب پر عمل نہیں کر رہا تو یہ اس بات کا قرینہ ہے کہ دونوں کے درمیان کوئی ملاقات ہوئی ہے اور وہ ملاقات ممکن بھی ہے خواہ کرامت ہی کیوں نہ ہو۔ اور پھر ہمارے زمانہ میں جبکہ تیز رفتار سواریاں ایجاد ہو چکی ہیں اس میں زیادہ استیجاب بھی باقی نہیں رہتا۔

اس کے علاوہ اگر حدیثِ باب کے الفاظ کو وقتِ نظر سے دیکھا جائے تو مسلکِ احناف کی قوت کا اندازہ ہوتا ہے، اس لئے کہ "الولد للفراش" کے بولہ و للعاہر الحجر، کا اضافہ اس بات کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ حدیثِ اس صورت سے بحث کر رہی ہے جب ظاہر حال سے زنا کا ارتکاب نظر آتا ہو کہ اس صورت میں بھی ولد کی نسبت فراش ہی کی طرف ہوگی "فتبتین ان الاثرید ورمع الفراش لامع حقیقۃ العلوق، فان العلوق امر مخفی لاسبیل الی القطع بہ"۔

حقیقت یہ ہے کہ شریعت نے ثبوتِ نسب کے معاملہ میں انتہائی احتیاط سے کام لیا ہے اور حتی الامکان انساب کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، اس کی حکمت یہ ہے کہ غیر ثابت النسب ہونے سے ایک شخص کی زندگی اس کے کسی جرم کے بغیر برباد ہو جاتی ہے، اگرچہ شریعت نے اپنے احکام میں ولد الزنا کے ساتھ کوئی خاص امتیاز نہیں بتایا لیکن یہ ان کی فطرت ہے کہ وہ ولد الزنا کو معاشرہ میں وہ مقام دینے کے لئے تیار نہیں ہوتا جو ایک ثابت النسب شخص کو حاصل ہوتا ہے۔

دوسری طرف نفس الامری طور پر نسب کا ثبوت ایک ایسا معاملہ ہے جس کی تحقیق سوائے ماں کے اور کسی کو نہیں ہو سکتی یہاں تک کہ باپ کو بھی نہیں، اس لئے اس مسئلہ کا مدار اس کی ظاہری علامت یعنی فراش کو بنایا گیا ہے، اب جہاں فراش پایا جائیگا وہاں ثبوتِ نسب

۱۔ فیض الباری (۳/۱۸۹-۱۹۰)۔ وفیہ: وکلثہم شرطوا (ای الثاقبیت) امکان الرطوبۃ أیضا بعد ثبوت الفراش، (وعند المنیۃ لیس بشرط بل ینفی ثبوت الفراش)۔۔۔۔۔ ثم إنه ماذا لیکون باشرط الإجماع لا احتمال أن ینتفی فی محل ثم یمیامعها الزوج وأنت بولد فی تلك المدة أوجامعها ولم تجعل من و ذنت۔ والعیاذ باللہ۔ وعلقت منه فہذہ الاحتمالات لا ینتفع أبداً وإن تفاوتت قوۃ وضعفاً، فالذی میدور علیہ امر النسب هو الفراش، ولیس علی القاضی أن یتجسس سرائر الناس ۱۲ مرتب

ہو جائے گا بشرطیکہ کوئی عقلی استحالة یا شرعی محذور لازم نہ آئے، اور زیر بحث صورت میں نہ عقلی استحالة ہے نہ شرعی محذور اس لئے بچہ کی زندگی درست کرنے کے لئے اسے ثابت النسب قرار دینا ضروری ہے اور لغمان کی صورت میں شوہر کے حق کی رعایت بھی موجود ہے۔
واللہ اعلم وعلہ آتقواہ وحکم۔

باب ماجاء فی کراهیة أن تسافر المرأة وحدها

عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر سفراً يكون ثلاثة أيام فصاعداً إلا ومعها أبوها أو أخوها أو زوجها أو ابنها أو ذو محرم منها۔

عورت اگر مکہ مکرمہ سے مسافت سفر کے فاصلہ پر ہو تو امام ابوحنیفہ اور امام احمد وغیرہ کے نزدیک سفر حج میں زوج یا محرم کساتھ ہونا ضروری ہے اور اس شرط کے بغیر ان کے نزدیک وجوب حج نہ ہوگا بلکہ سفر حج جائز بھی نہ ہوگا۔

جبکہ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک زوج یا محرم کساتھ ہونا «وجوب حج علی المرأة کی شرط نہیں بلکہ اس کے بغیر بھی حج لازم ہو جائیگا بشرطیکہ یہ سفر حج ایسے مامون مقام کے ساتھ ہو جن میں قابل اعتماد عورتیں بھی ہوں»۔

مالکیہ اور شافعیہ کا استدلال فرضیت حج سے متعلقہ عمومی نصوص سے ہے جو اس لحاظ سے مطلق بھی ہیں کہ ان میں محرم ہونے کی کوئی شرط نہیں۔ مثلاً «وَرَدُّهُ عَلَى النَّاسِ حِجَّةَ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً» اور حضرت ابوہریرہ کی روایت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان «أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ فَرَضَ عَلَيْكُمْ الْحَجَّ فَحُجُّوا» نیز ہدی بن حاتم کی روایت میں

طہ مشرَح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

سہ الحدیث أخرجه البخاری (۱۵۰ ملک) أبواب العرة، باب حج النساء، ومسلم (ج ۱ ص ۲۳۳) کتاب الحج،

باب سفر المرأة مع محرم ۱۲ م

سہ دیکھئے بدایۃ المتعمد (۲۳۵ ص ۱۵) کتاب الحج، المحبتس الأول، اور فتح القدير (۲۵ ص ۳۳) کتاب الحج ۱۲ مرتب

سہ سورة آل عمران آیت (۹۴) پک ۱۲ م

سہ صحیح مسلم (۱۵ ص ۲۳) باب فمن الحج مرة في العمر ۱۲ م

آپ کا فرمان ہے « والذی نفسی بیدہ لیتمننَّ اللهُ هَذَا الأمرَ حتّٰی تخرجَ الطعمینةَ من الحیوةَ منتظونَ بالبیتِ فی غیرِ حِوَارِ أَحَدٍ »

خفیہ اور حنا بلہ کا استدلال درج ذیل دلائل سے ہے:

- ① حضرت ابوسید خدریؓ کی حدیث باب۔
- ② حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان « لا تحبّجن امرأة إلا ومعها ذو محرّم »۔

③ حضرت ابوامامہؓ کی روایت قال: سمعتُ رسولَ اللهِ صلّى اللهُ علیہ وسلم یقول: لا یحلّ لامرأة مسلمة أن تخرجَ إلا مع زوج أو ذی محرّم »۔

④ عقلی دلیل سے بھی احناف کے مسلک کی تائید ہوتی ہے کہ محرم کے بغیر سفر میں فتنہ کا اندیشہ ہے « و تزاد بانغمام فیرھا الیھا » یہی وجہ ہے کہ خلوت بالا جنبیہ حرام ہے اگرچہ کوئی دوسری عورت بھی موجود ہو۔

جہاں تک ان دلائل کا تعلق ہے جن کے عموم سے شافعیہ اور مالکیہ نے استدلال کیا ہے وہ حجت نہیں اس لئے کہ یہ دلائل اپنے عموم اور اطلاق پر نہیں بلکہ بالاجماع بعض شرائط کے ساتھ مقتید ہیں جیسے راستے کے مامون ہونے کی شرط لہذا مذکورہ دلائل کی تیسرا پر مزید تفسیر و تخصیص کی جائے گی اور کہا جائیگا کہ بغیر زوج یا محرم کے عورت پر نہ حج لازم ہے اور نہ ہی سفر حج جائز کذا قال الشیخ ابن الھمام۔ واللہ اعلم

شرح باب از مرقب عفا اللہ عنہ

۱۔ سند احمد (۳۵/۲۵۴) نیز دیکھئے (ج ۳ ص ۲۴۸) ۴۱۲

۲۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۲۳، رقم ۳۱) کتاب الحج ۱۲

۳۔ التعلیق المغنی علی سنن الدارقطنی (ج ۲ ص ۲۲۳ تحت رقم ۳۱) ۱۲

۴۔ فتح القدیر (۲۵/۲۳۳) ۱۲

أَبْوَابُ الطَّلَاقِ وَاللَّعَانِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

طلاق کے لغوی معنی چھوڑنے کے ہیں اور اصطلاحِ شرع میں رشتہٴ نکاح ختم کرنے کو کہتے ہیں

اللہ تعالیٰ نے اسلام میں طلاق کا جو نظام مقرر فرمایا ہے اس کی حکمتوں کا کسی قدر اندازہ دوسرے مذاہب کے ساتھ موازنہ سے ہو سکتا ہے

طلاق دین یہود میں یہود کے اصل دین میں طلاق کی کھلی اجازت تھی اور اس کا اختیار صرف شوہر کو تھا، لیکن ان کے نزدیک طلاق صرف تحریراً واقع ہو سکتی تھی، نیز طلاق دینے والے شخص کے لئے وہ مطلقہ زوج ثانی سے نکاح و طلاق کے بعد بھی حلال نہ ہو سکتی تھی، مزید کوئی پابندی شوہر پر نہ تھی بلکہ اس کو بحال آزادی حاصل تھی کہ جب اور جس طرح چاہے طلاق دے لیکن یہودیوں نے بعد میں طلاق پر بہت سی پابندیاں عائد کر دیں، حتیٰ أصبح الطلاق شاذاً فی القرن الحادی عشر المیلادی

طلاق دین نصاریٰ میں یہود کے برخلاف اصل عیسائی مذہب میں طلاق دینا حرام اور سخت گناہ تھا اور سوائے عورت کے زانیہ ہونے کے اور کسی صورت میں طلاق کی اجازت نہ تھی، چنانچہ انجیل مرقس میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا یہ مقولہ منقول کیا گیا ہے کہ "جس شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دے کر کسی دوسری عورت سے نکاح کیا اس نے زنا کیا، اور اگر کسی عورت نے اپنے شوہر کو طلاق دیکر کسی اور سے نکاح کیا تو اس نے زنا کیا" اور انجیل لوقا میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام

سہ دیکھئے قواعد الفقہ ص ۳۱۲ ۱۲ مرتب

سہ مذکورہ تفصیل سفر التثنیۃ (۱۱۲۴-۱۱۲۳) سفر آرمینیا علیہ السلام (۱۱۲۳) سے ماخوذ ہے، تکرار فی الجہم (۱۵)

ص ۱۳) وراجعہ لتفصیل ۱۲ مرتب

سہ (۱۱۰-۱۱۱) کلمہ (ج ۱ ص ۱۳) ۲۱۲

سہ (۱۸۰۱۶) کلمہ ۱۲

کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ جس شخص نے کسی آدمی کی منطلقہ سے نکاح کیا اس نے زنا کیا۔
 بہر حال طلاق دین نصاریٰ میں شجرِ ممنوعہ تھی، دوسری طرف تعددِ ازدواج ممنوع تھا، جس کا
 نتیجہ یہ تھا کہ اگر غلطی سے دو ناموافق ان لوگوں میں رشتہ نکاح قائم ہو گیا تو دونوں کی زندگی مستقل
 جنم ہی رہتی تھی جس سے خلاصی کا کوئی راستہ نہ تھا، لیکن ظاہر ہے کہ یہ بات چلنے والی نہ تھی، اگرچہ
 جب اسلام میں طلاق کی اجازت دی گئی تو بعض نصاریٰ نے اسلام کے اس حکم پر بھی اعتراض کیا لیکن چونکہ
 طلاق کی اجازت نہ دینا ایک غیر فطری حکم تھا اس لئے بعد میں خود نصاریٰ اس پر عمل نہ کر سکے، اور
 رفتہ رفتہ طلاق پر عائد شدہ پابندیاں ڈھیل ہوئی شروع ہوئیں اور زنا کے علاوہ بعض دوسری
 خرابیوں کی بنا پر طلاق کی اجازت خود کلیسا نے دیدی، پھر لوگوں کے دباؤ پر کلیسا ان اعذار میں
 اضافہ کرتا چلا گیا، اس کے باوجود طلاق کے اعذار پھر بھی محدود تھے اور طلاق دینے کا اختیار
 صرف کلیسا کی عدالتوں کو تھا، شوہر یا بیوی کو کسی قسم کا اختیار نہ تھا، وہ ضرورت پڑنے پر کلیسا
 سے رجوع کرتے تھے جو تحقیق کے بعد اپنی صوابدید پر طلاق کا حکم جاری کرتا تھا، لیکن چونکہ کلیسا کی
 عدالتیں حتی الامکان بائبل کی ہدایات پر عمل کی کوشش کرتی تھیں اس لئے ان کی طرف سے
 طلاق کے فیصلے کم ہوتے تھے۔

یورپ کی نشاۃ ثانیہ کے بعد عوام میں یہ تحریک پیدا ہوئی کہ طلاق کی ان ناروا پابندیوں
 کو اٹھایا جائے، بالآخر ایک انقلابی قدم اٹھایا گیا اور طلاق کا اختیار کلیسا کی عدالتوں سے اٹھا
 کے عام ملکی عدالتوں کی طرف منتقل کر دیا گیا، اور طلاق کے اعذار کی فہرست انتہائی طویل بنا دی
 گئی اور طرہ یہ کہ مرد کے علاوہ عورت کو بھی عدالت سے رجوع کر کے طلاق کا اختیار دیدیا گیا اور
 فریقین کے لئے محض ناپسندیدگی بھی طلاق کا قانونی جواز قرار پاگئی، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ اب
 یورپ میں طلاقوں کی جتنی کثرت ہے اس کا مشرقی ممالک کے لوگ تصور ہی نہیں کر سکتے،
 اور رشتہ نکاح ہر وقت علی شرف الزوال رہتا ہے۔

طلاق دین ہنود میں | ہندو مذہب میں بھی طلاق ممنوع رہی ہے، حتیٰ کہ اگر عورت زنا کا مرتکب
 ہو جاتی تو اپنے مذہب سے خارج شمار کی جاتی لیکن طلاق کی کوئی صورت نہ ہوتی، لیکن جب
 ہندوؤں نے اس حکم میں کمی محسوس کی تو ان کے بعض فرقوں نے اس کی اجازت دی کہ ضرورت پڑنے
 پر شوہر اپنے پنڈت اور پروہت وغیرہ سے طلاق کے لئے رجوع کر سکتا ہے، چنانچہ جنوبی ہندوستان

میں اب اکثر فرقوں کے نزدیک طلاق کا سلسلہ ہے جیکہ شمالی ہند میں اب بھی سوائے چند نچے فرقوں کے طلاق کا رواج نہیں اور شرنا کے نزدیک اس کو اب تک ناجائز سمجھا جاتا ہے۔

طلاق دین اسلام میں | اسلام نے طلاق کا جو عادلانہ نظام مقرر کیا ہے وہ اس افراط و تفریط سے پاک ہے جو دوسرے مذاہب میں پایا جاتا ہے۔

اسلام نے طلاق کو نہ بالکل حرام قرار دیا نہ اس کی بے لگام اجازت دی، دراصل اسلامی تعلیمات کا منشا یہ ہے کہ رشتہ رکنح پائیدار اور خوشگوار ہو، اور بوقت مجبوری طلاق کی بھی گنجائش ہو، جس کا کسی قدر اندازہ درج ذیل احکام سے لگایا جاسکتا ہے۔

① قبل مرد کو اس کی اجازت دی گئی کہ وہ اپنی مخلوق کو دیکھ لے تاکہ وہ بعیرت کے ساتھ رشتہ رکنح قائم کرے اور بعد میں بد صورتی وغیرہ کی بنا پر رد کرنے کی نوبت نہ آئے،

② معمولی معمولی باتوں پر طلاق کو پسند نہیں کیا گیا بلکہ شوہر کو یہ تاکید کی گئی کہ اگر بیوی کی طرف سے کوئی ناگوار بات پیش آئے تو وہ اس کی خوبیوں کا تصور کرے چنانچہ ارشاد ہے: «فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَمَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُنَّ وَأَسِنْتُمْ أَنْ تَكْرَهُنَّ أَنْ تَكْرَهُنَّ أَنْ تَكْرَهُنَّ أَنْ تَكْرَهُنَّ أَنْ تَكْرَهُنَّ» نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: «لا يفرك مؤمن مؤمنة، إن كره منها خلقا رض منها آخراً» وقال غيره: «

③ پھر اگر کوئی بات شوہر کے لئے ناقابل برداشت ہونے لگے تو بھی طلاق کے بجائے مرد کو اس کی تاکید کی گئی ہے کہ وہ تدریجاً اس کی اصلاح کی فکر کرے چنانچہ ارشاد ہے: «وَاللَّذَانِ يَخْافُونَ نُشُورَهُنَّ لَيُظْهَرْنَ وَآخِرُهُنَّ فِي الْمَضَاجِيعِ وَآخِرُهُنَّ» «وَإِنْ أَعْطَاكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً»

سہ طلاق دین ہند میں « کے عنوان کے تحت مذکورہ تفسیر مرتب کیا گیا ہے جو ترمذی فتح الملہم (۵/۱۵۳) سے اخذ ہے، بحوالہ

دائرة المعارف البريطانية مادة divorce، طبع ۱۹۵۰ء، (۵، ص ۲۵۳) ۱۲ مرتبہ یعنی منہ

کے سورۃ نساء آیت ۳۴، ص ۱۲

کے صحیح مسلم (۱۵/۱۵۳) کتاب الرضا، باب الوصیۃ بالنساء، ص ۱۲

لکھ سورۃ نساء آیت ۳۴، ص ۱۲

۳ اس آیت میں اصلاح کے تین مراحل بیان کئے گئے ہیں:

(۱) نصیحت یعنی نرمی سے بھانا۔

(۲) بھاننے سے باز آنے کی صورت میں بستہ بیویہ کر دینا۔

(۳) اگر بھی باز نہ آئے تو بدرجہ مجبوری معمولی ضرب کی بھی اجازت دی گئی۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف القرآن (۵/۲۶۹-۲۷۰)

(۳) پھر اگر زوجین کے درمیان اختلافات شدید ہوں اور اصلاح کے مذکورہ طریقوں سے کام نہ لے تو زوجین کے اقرباء کو اصلاح کی کوشش کرنے کے لئے کہا گیا ہے، چنانچہ ارشاد ہے: "وَلَا تَجْعَلُوا بَيْنَكُمْ سَبَابًا قَابِلَةً يُؤْتِيهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ"۔ نیز ارشاد ہے: "وَالصُّلْحُ خَيْرٌ"۔

(۵) پھر اگر اصلاح کی یہ کوششیں بھی بار آور نہ ہوں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کی کسبائے میں اتنا تضاد ہے کہ اب رشتہ منکاح کو ان پر مسلط رکھنا بھی ظلم ہے، ایسی صورت میں مرد کو اگرچہ طلاق کی اجازت دی گئی ہے لیکن ساتھ ہی یہ کہہ دیا گیا ہے کہ "أَبْغَضَ الْحَلَالِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ الْطَّلَاقَ" جس کا مطلب یہ کہ سوچ سچھ کر انتہائی مجبوری کی حالت میں دینی چاہئے۔

(۶) پھر طلاق کے لئے یہ بھی ضروری قرار دیا گیا کہ وہ ایسے طہر میں ہو جس میں صحبت نہ ہوئی ہو تاکہ طلاق کسی وقتی منافرت کے سبب نہ دی جائے، اور طلاق کے بعد عدت کا شمار بھی آسان ہو۔
(۷) نیز یہ حکم دیا گیا کہ صرف ایک طلاق دیکر چھوڑ دے تاکہ اگر طلاق دوبارہ اصلاح ہونے لگیں تو عدت کے دوران رجوع کرنا ممکن ہو اور عدت کے بعد بھی تجدید نکاح کی گنجائش ہو۔

(۸) اگر شوہر یہ چاہتا ہو کہ عورت طلاق کے بعد اس کی طہنہ لوٹ کر نہ آسکے اور حفاظت ہو جائے تب بھی اس کو ایک طہر میں تین طلاقیں دینے سے روکا گیا ہے اور اس کے لئے یہ طریقہ مقرر کیا گیا ہے کہ ہر طہر میں ایک طلاق دے، یہاں تک کہ تین طلاقیں مکمل ہو کر اس کا مقصد پورا ہو جائے، اس طریقہ میں یہ حکمت ہے کہ اس کو اس صورت میں تقریباً دو مہینے سوچ بچار کے مل جائیں گے اس عرصہ میں وہ طلاق کے نتائج کا مشاہدہ کر کے فیصلہ کر سکے گا، اور اگر اس کو عورت کی اصلاح محسوس ہونے لگی تو طلاقات ثلاث مکمل ہونے سے قبل رجوع کرنے پر قادر ہو گا جبکہ سبک و وقت تین طلاق کی صورت میں یہ فائدہ حاصل نہ ہو سکے گا۔

(۹) پھر طلاق کا یہ سارا اختیار مرد کو دیا گیا ہے کیونکہ عورتیں عموماً جذباتی اور عجلت پسند ہوتی ہیں، اس لئے طلاق کے معاملہ میں ان سے متوازن فیصلہ مشکل اور بے اعتدالی کا خطرہ ہے، البتہ چونکہ بعض صورتیں ایسی ہو سکتی ہیں کہ عورت معقول وجہ کی بنا پر علیحدگی چاہتی ہو تو

۱۔ سورہ نساء آیت ۳۵، ۳۶

۲۔ سورہ نساء آیت ۳۵، ۳۶

۳۔ فی روایۃ ابن عمر مرفوعاً عند احمد وادنی سننہ (ج ۱ ص ۱۹۹) باب فی کراهیۃ الطلاق ۱۲ مرتب

اس کے لئے "خلع" کا راستہ رکھا گیا ہے نیز خاص حالات میں عدالت کے ذریعہ بھی نکاح فسخ کر سکتی ہے، مثلاً شوہر مجنون، مفقود، عتین ہو یا انان نفقہ نہ دیتا ہو یا پھر غائب فی مفقود ہو اور عورت کو اپنی عصمت کا خطرہ ہو۔

ان احکام کے ذریعہ ان تمام غریبوں کا ستہ باب کر دیا گیا ہے جو مذکورہ افراط و تفریط سے پیدا ہو سکتی ہیں، حقیقت یہ ہے کہ اگر اس نظام پر تھیک تھیک عمل کیا جائے تو نکاح و طلاق کے تمام قضیے بہ آسانی منٹ سکتے ہیں، واللہ اعلم وعلماؤہم وائموا حکم

باب ماجاء فی طلاق السنۃ

جمہور کے نزدیک طلاق سنت کا مطلب یہ ہے کہ ایسے طہر میں طلاق دے جس میں صحبت نہ ہو پھر دوسرے اور تیسرے طہر میں بھی اسی طرح طلاق دے، بعض حضرات صحابہؓ و تابعینؓ نے "طلاق احسن" کو بھی طلاق سنت سے تعبیر کیا ہے، "طلاق احسن" کا مطلب یہ ہے کہ ایک ایسے طہر میں ایک طلاق دے جس میں صحبت نہ ہو پھر مزید طلاق نہ دے بلکہ عدت گزر جانے دے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپؐ نے تین متفرق الجہار میں علیحدہ علیحدہ طلاق پر "طلاق سنت" کا اطلاق کیا، چنانچہ آپؐ نے ایک موقع پر حضرت ابن عمرؓ سے فرمایا "ما ہکذا أمرک اللہ، إنک قد أخطأت السنۃ، والسنۃ أن تستقبل الطہر فتطلق کل قرۃ" لیکن علامہ کوئی فرماتے ہیں کہ "طلاق سنت" پر "طلاق سنت" کا اطلاق اس حیثیت سے نہیں کہ اس طریقہ سے طلاق دینا پسندیدہ اور قابل ثواب ہے بلکہ اس کو سنت کہنا اس اعتبار سے ہے کہ یہ طریقہ بھی شریعت میں جائز ہے اور ایسا کرنا مستوجب عقاب نہیں ہے۔

۱۰ ذریعہ بحث موضوع پر مزید تفصیل کے لئے دیکھئے مکتبۃ فتح الملہم (۱۵) ص ۱۳ تا ۱۴) ۱۳ مرتب

۱۱ اس کا حوالہ احقر کو ذیل ص ۱۲

۱۲ طلاق سنت اور طلاق احسن کی اصطلاح کے لئے دیکھئے فتح القدر (۳۵) ص ۲۵۲ تا ۲۵۳) باب طلاق السنۃ اور الجواز الیقین (۳۵) ص ۲۳۵) کتاب الطلاق ۱۲ مرتب

۱۳ سنن دارقطنی (۲ ص ۲۵۱) کتاب الطلاق والخلع الا رقم ۱۱۰۰ ۱۲ مرتب

۱۴ روح المعانی (۲۵ ص ۳۱۰) سورۃ بقرہ، الطلاق مسنون ۱۲ م

بلکہ امام سفدی رحمہ اللہ جو شمس الانوار سمرقنی کے استاذ ہیں انہوں نے اپنے فتاویٰ میں ذکر کیا ہے کہ طلاق سنی کی دو قسمیں ہیں، ایک سبب، دوسرے مکروہ، مستحب وہی ہے جسے فقہاء نے « طلاق احسن » کہتے ہیں یعنی ایسے طہر میں ایک طلاق دے جس میں صحبت نہ ہو سہمی ہو پھر مزید طلاق دینے کے بجائے عدت گزار جانے دے، اور مکروہ یہ ہے کہ ہر طہر میں ایک طلاق دے، یہاں تک کہ تین طلاقیں پوری ہو جائیں، یہ طلاق سنی مکروہ ہے « لانه لم یترك لإحداث أمر الله مرفوضاً »۔

امام سفدی کے اس فتویٰ سے معلوم ہوا کہ طلاق سنی پرستی کا اطلاق طلاق بدعی کے مقابل میں ہے۔

طلاق ابن عمرؓ فی الحيض | عن يونس بن جبير قال سألت ابن عمرؓ فإتته

طلق امرأته وهي حائض، فقال عمر السني سلمة بن عبد الله عليه وسلم، فأمره أن يرجع إليها. رجوع كان مذكوره حك شرافع کے نزدیک استحبابی ہے جبکہ احناف کی اس بارے میں دو روایتیں ہیں: ایک استحباب کی، دوسری وجوب کی، صاحب دلائل نے وجوب کی روایت کو ترجیح قرار دیا ہے۔

قال: (يونس بن جبير) قلت: فيعتد بثلاث التطليقة؟ قال فمئة. « فمئة » کی اصل « فمأ » تھی جس میں ما استنہایہ ہے، یعنی فمأ کیون ان لم تحتسب؟ اس تشریح کی بنیاد پر « ۵ » وقف کے لئے ہے، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ « فمئة » میں « ۵ » اصلی ہو، اس صورت

سہ دیکھئے الفتاویٰ فی النفاذی (۵۱ ص ۲۳۲) کتاب الطلاق، أنواع الطلاق السنی ۱۲ ص ۱۲ طلاق بدعی کی تعیین کی گئی ہے « ماخالفت قسمی السنة (أى الأخصن والمسن) اس ترین کی رُو سے درج ذیل صورتیں طلاق بدعی میں داخل ہوں گی:

(۱) ایک کلمہ سے دو طلاق دینا (۲) الگ الگ کلمہ سے ایک طہر میں دو طلاق دینا (۳) ایسے طہر میں ایک طلاق دینا جس میں جراح کیا ہو (۴) حالت حیض میں طلاق دینا (۵) ایک کلمہ سے تین طلاق دینا (۶) ایک طہر میں دو یا تین طلاق دینا، مگر علمہ و علمہ کلمات سے دینا وغیرہ

دیکھئے الجواز الرائق (۳ ص ۲۳۲) کتاب الطلاق اور قواعد الفقه (ص ۳۱) ۱۲ مرتب

۱۲ یہ حدیث بخاری میں بھی آئی ہے دیکھئے (۲۵ ص ۲۵) باب إذا طلقت الحائض إلا أو سلم (۵ ص ۱۵۵)

باب تحريم طلاق الحائض إلا ۱۲

۱۲ ہدایہ مع فتح القدر (۳ ص ۲۳۲) کتاب الطلاق، باب طلاق السنة ۱۲

میں یہ کلمہ زجر ہے اور مطلب یہ ہے "كف عن هذا الكلام، فإنه لابد من وقوع الطلاق بهذا"۔

آرأيت إن عجز واستحسق؟ اس عبارت کے دو مطلب ہو سکتے ہیں :

ایک یہ کہ اگر ابن عمر صحیح طریقہ پر طلاق دینے سے عاجز ہو گیا اور اس نے بحالت حیض طلاق دے کر حماقت کا ارتکاب کر لیا تو یہ بات طلاق کے واقع ہونے سے کیسے مانع بن سکتی ہے لہذا طلاق تو واقع ہو ہی گئی، اس صورت میں جملہ کا مطلب "إن عجز عن إيقاع الطلاق على وجهه وفعل فعل الأحمق في التطلق فحالة الحيض، أليقع الطلاق؟" ہوگا۔

دوسرا مطلب یہ ہے کہ اگر ابن عمر اپنی بیوی سے رجوع کرنے سے عاجز ہو جانا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی تعمیل نہ کر کے حماقت کا ارتکاب کرتا تو یہی ظاہر ہے کہ طلاق واضح ہو ہی باقی اس صورت میں جملہ کا مطلب یہ ہوگا "إن عجز ابن عمر عن الرجعة وفعل فعل الأحمق بعد مراعتال أمر النبي صلى الله عليه وسلم، أليقع الطلاق؟"۔

"مره فليراجعها ثم يطلقها طاهرا أو حاملا" یہ اسی باب میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت کا نسخہ ہے، سنن أبی داؤد میں یہ روایت "ما لك من نافع من عبد الله بن عمر" کے طریق سے آئی ہے، اس میں یہ تفصیل مذکور ہے کہ مره فليراجعها، ثم ليسمكها حتى تطهر، ثم تحيض، ثم تطهر، ثم إن شاء أمسك بعد ذلك وإن شاء طلق قبل أن يمست۔

اس حدیث کی بناء پر حنفیہ سمیت اکثر فقہاء کے نزدیک طریقہ یہی ہے کہ جس حیض میں پہلے طلاق دی تھی اس کے مستقبل والے طہر میں طلاق نہ دی جائے بلکہ اگلے طہر میں دی جائے۔ اور اس کی

سہ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۰۷) باب تحریر طلاق العائض ۱۶ - ۲۱۳

سہ (ج ۱ ص ۱۰۷) باب ف طلاق الستة - ۲۱۳

سہ پھر اس میں فقہاء کا اختلاف ہے :

امام ابراہیمؒ اور امام شافعیؒ دونوں کی اصح روایت یہ ہے کہ جس حیض میں طلاق دی تھی اس کے مستقبل طہر میں طلاق دینا جائز نہیں، اگرچہ وہ نون حضرات کی ایک ایک روایت جو ان کی بھی ہے۔

جبکہ امام احمدؒ کے نزدیک دوسرے طہر میں طلاق دینا مستحب ہے، جس کا مطلب یہ کہ طہر مستقبل میں بھی طلاق مانتا ہے، وکلام المالکیۃ یقتضی ذلك۔

مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۷) باب قول الله تعالى: يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ الْوَأَيُّهَا الْمَرْءُ الطَّلَاقُ، اور العمد الرائق (ج ۳ ص ۲۴۴)

فرہنجیہ کے دلائل کے لئے دیکھئے تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۰۷) ۱۷ مرتب صفحہ

حکمت بقول علامہ نوویؒ یہ ہے کہ عین ممکن ہے کہ اس عرصہ میں شوہر کی نفرت ختم ہو جائے اور طلاق کی ضرورت ہی پیش آئے۔

بہر حال حدیث باب اس بارے میں حجت ہے کہ حیض میں دیکھنے والی طلاق اگرچہ

حکم الطلاق في الحيض والاختلاف فيه

حرام ہے واقع ہو جاتی ہے، اس لئے کہ اس میں ایسی صورت میں رجوع کا حکم دیا گیا ہے اور رجوع ظاہر ہے کہ طلاق کے وقوع کے بعد ہی ہو سکتا ہے ورنہ رجوع کا کوئی مطلب نہیں، چنانچہ ائمہ اربعہ اور چھوڑے کا یہی مسلک ہے۔

البتہ علامہ ابن عزمؒ، علامہ ابن تیمیہؒ اور حافظ ابن قیمؒ کا مسلک یہ ہے کہ طلاق فی الحيض واقع نہیں ہوتی۔

حدیث باب میں حضرت ابن عمرؓ کا قول "فسه" اور "أرأيت إن عجزنا واستحققنا" بھی جہود کے قول کی تائید کر رہا ہے، جیسا کہ ان دونوں کی تشریح چھپے گذر چکی ہے۔

۱۔ دیکھئے شرح زویٰ فی الصحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۹۵) باب تحریر طلاق الحائض الخ علامہ نوویؒ نے اس مقام پر متصل میں طلاق نہ دینے کی چار وجوہ بیان کی ہیں۔ نیز دیکھئے مکلف فوج الملہم (ج ۱ ص ۱۳۲) ۱۲ مرتب

۲۔ دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۳ ص ۶۱) فصل وأما حكم طلاق البتة الخ اور المجموع شرح المہذب (ج ۱ ص ۵۵) (۵۵) الطلاق فی الحيض یحسب ۱۲ مرتب

۳۔ دیکھئے المغل (ج ۱ ص ۱۰) لا یجوز لرجل أن يطلق امرأته في حیضتها الخ رقم ۱۲۴، فیض الباری (ج ۳ ص ۲۱۵) باب إذا طلقت الحائض الخ اور زاد المعاد (ج ۵ ص ۲۲) حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی تحریم

طلاق الحائض ۱۲ مرتب

۴۔ ابن تیمیہؒ "فسه" کا مطلب یہ بیان فرماتے ہیں "کت" یعنی کت ما تظن من کون الطلاق وقتاً۔ اور "عجزنا" عجز واستحقق کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں "بأن الشرع لا یعتبر تفسیره"۔ و إذا کان حکم الشرع فی أن

الطلاق فی الحيض لا یعتبر فهل یکن تفسیره و اعتباره بتعلیق و حقه "میکن حضرت کشمیرؒ نے اس کے یہ جواب دیا، کہ بعض روایات اس پر مزید ہیں کہ یہ طلاق مسوب کی گئی چنانچہ سالم بن عبد اللہ فرماتے ہیں: "فکان عبد اللہ طلقها تطليقة واحدة فحسبت من طلاقها۔ نیز خود حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں: "فراجعتها وحسبت لها التليقة التي طلقها" (یہ دونوں

روایتیں مسلم (ج ۱ ص ۲۱۵) باب تحریر طلاق الحائض میں آئی ہیں) مذکورہ جواب کے لئے دیکھئے فیض الباری (ج ۳ ص ۲۱۵)

علامہ ابن عزمؒ اور علامہ ابن تیمیہؒ کے دلائل و جوابات کے لئے دیکھئے مکلف فوج الملہم (ج ۱ ص ۱۳۲) ۱۲ مرتب عن منہ

باب ماجاء في الرجل يطلق امرأته البتة

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَزِيدَ بْنِ رَكَاةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ : أُنْتِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فَقُلْتُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ! إِنْ طَلَقْتُ امْرَأَتِي الْبَتَّةَ فَقَالَ : مَا أُرَدُّ بِهَا ؟ قُلْتُ : وَاحِدَةً ، قَالَ : وَاللَّهِ ؟ قُلْتُ : وَاللَّهِ ، قَالَ : فَهِيَ مَا أُرَدُّتْ .

یہاں دو بحثیں ہیں :

پہلی بحث جو اس باب کا اصل مقصود ہے یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے "انت طالق البتة" کہے تو اس کا کیا حکم ہے ؟

حنفیہ کے نزدیک اس سے ایک طلاق یا تین واقع ہو جاتی ہے اگر اس نے ایک طلاق کی نیت کی ہو یا کوئی نیت نہ کی ہو اور اگر تین کی نیت کی تو تین واقع ہوں گی البتہ اگر دو طلاقوں کی نیت کی تو صرف ایک طلاق واقع ہوگی !

جبکہ شوافع کے نزدیک ایک کی نیت کرے گا تو ایک وحی ، دو کی نیت کرے گا تو دو ، تین کی نیت کرے گا تو تین طلاقات واقع ہوں گی ، اور اگر کوئی نیت نہ کرے تو ایک ہوگی ۔
مالکیہ کے نزدیک اگر یہ الفاظ مدخول بہا سے کہے گئے تو تین طلاقات واقع ہوں گی اگرچہ نیت ذکر نہ کی گئی

حنفیہ کے نزدیک تین کی نیت کرنے پر مذکورہ الفاظ سے تین طلاق کا واقع ہونا اگرچہ کلمہ یا فرد کلمی ہونے کی بنا پر درست ہے ، لیکن نیت کرنے کے باوجود دو طلاق واقع نہ ہوں گی ،

سنة الحديث أخرجه أبو عبد الله في سننه (ج ۳ ص ۳۱۳) باب في البتة ، وابن ماجه في سننه (ص ۱۳۸) باب طلاق البتة - ۱۱۲

سنة البتة اختلف فيها من عند امام زفره کے نزدیک دو کی نیت متبرہے كما في المحلى (ج ۲ ص ۱۹) مسألة ۱۹۵۸ في الالفاظ التي جاءت فيها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ۱۱ مرتب
سنة مذاہب کی مذکورہ تفصیل اس باب میں امام ترمذی کے کلام سے ماخوذ ہے ، البتہ موقوف کے کلام کے کسی قدر اضافہ کیا گیا ہے ، وقال (الموقوف) أكثر الروايات عن أحمد أنه كره الفتيا في ذلك مع ميله إلى أنه ثلاث ، وقيل : عند روايتان ، إحداهما هذه ، والثانية ترجح إلما نوى ، وإن لم ينو شيئاً فواحدة - ويكفي بدل الجهد (ج ۲ ص ۳۱۳) باب في البتة - ۱۱ مرتب

حنفیہ کی دلیل سنن نسائی میں محمود بن سبید کی روایت ہے فرماتے ہیں «أخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن رجل طلق امرأته ثلاث تطليقات جميعاً، فقام غضباناً أيلعب بكتاب الله وأنا بين أظهرهم؛ حتى قام رجل وقال: يا رسول الله، ألا أقتله»

(دقیقہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

واقع ہوتی ہے (کافی الہدایہ ۲۵۵ مطا) اس لئے ان کے مسلک کے مطابق یہ جواب نہ چل سکے گا۔

اس لئے امام ابو بکر جتامت حنفیہ کی طرف سے جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

جائز أن يكون ذلك قبل أن يسه الطلاق للمدة ومنع الجمع بين التطلقات في طهر واحد، فلذلك لم ينكر عليه الشارع صلى الله عليه وسلم، وجائز أيضاً أن تكون العرقلة لما كانت مستحقة من غير جهة الطلاق لم ينكر عليه إيقامها بالطلاق۔

دیکھئے احکام القرآن للہاشمی (۵۱ ص ۲۵۵) باب عدد الطلاق ۱۳ رشید اشرن نور

(حاشیہ صفحہ ۱۷۸)

لے مذکورہ مذہب کے لئے دیکھئے المغنی (۵، ص ۱۷۸) مسأله ولو طلقها ثلاثاً ۱۳ مرتب

سکھ (۲ ص ۹۹) باب الثلاث المجرعة وما فيه من التخليط - ۱۳

سکھ اس روایت کے بارے میں حافظ ابن الرکمانی فرماتے ہیں: «حدیث صحیح صریح» الجوہر المتقن بذیل سنن الکبریٰ للبیہقی (۵، ص ۳۳۳) کتاب الخلع والطلاق، باب الاختیار للزوج أن لا يطلق إلا واحدة، اور خود حافظ ابی جریز فرماتے ہیں، «ورجاله ثقات» لیکن اس کے بعد حافظ نے اعتراض کیا ہے «لیکن محمود بن لبید

وُلد في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ولعريشبت له منه سماع، وإن ذكره بعضهم في الصحابة فلاجل الرؤية - فتح الباری (۹ ص ۳۳۳) باب من جاز الطلاق الثلاث - لیکن حافظ کا یہ امتراض درست نہیں اس لئے کہ اس صورت میں یہ زیادہ سے زیادہ مرسل کتابی ہوگی جو مجہود کے قول کے مطابق بوصول کے

حکم میں ہے، کافی مقدمہ فتح الملہم (۵ ص ۱۷۸، السرسل والمتقطع الخ) ۱۳ مرتب

سکھ حنفیہ کا ایک استہلال حضرت انسؓ کی روایت سے ہے: «أن امرأان إذا أتى رجل طلق امرأته ثلاثاً أوجع ظهره» انور سعید بن منصور، ذکرہ الحافظ فی الفتح، وقال: سندہ صحیح، دیکھئے (۹ ص ۳۳۳)۔

انگلے مسند (وقوع الطلقات الثلاث) میں بھی متعدد روایات ایسی ذکر ہیں گی جو احسان کے مسلک پر

دال ہیں ۱۳ مرتب

طلقات ثلاث کے وقوع کا حکم | دوسرا مسئلہ جو زیادہ اہم اور محرک الزام ہے وہ طاقات ثلاث کے وقوع کا ہے، یعنی اگر کوئی شخص ایک کلمہ کے ساتھ تین طلاقیں دے یا ایک مجلس میں تین طلاقیں دے آیا وہ واقع ہو جاتی ہیں یا نہیں؟ ایک واقع ہوتی ہے یا تین؟ اس بارے میں تین مذاہب ہیں:

① پہلا مذہب حضرات ائمہ اربعہ کا ہے کہ اس طرح تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور عورت مغلفہ ہو جائیگی، ولا تحل لزوجها الا اول حتی تنكح زوجا غیرہ، جمہور علماء سلف و خلف کا بھی یہ مسلک ہے۔

② دوسرا مذہب یہ ہے کہ اس طرح ایک ہی طلاق واقع نہ ہوگی، شیعہ جعفریہ کا یہی مسلک ہے، حجاج بن اراطہ محمد بن اسحاق اور ابن مقاتل کی طرف بھی یہ قول منسوب ہے۔

③ تیسرا مذہب یہ ہے کہ اس طرح ایک طلاق واقع ہوگی اور شوہر کو رجعت کا اختیار ہوگا یہ بعض اہل ظاہر، علامہ ابن تیمیہ، علامہ ابن قیم اور عکرمہ وغیرہ کا مسلک ہے۔ ہمارے زمانہ کے لئے بظاہر یہ حکم مدخول بہا کی صورت میں ہے ورنہ اگر عورت غیر مدخول بہا ہو تو ایسی صورت میں حنفیہ کے نزدیک مفصل ہے، اگر ایک کلمہ کے ساتھ تین طلاقیں دی گئیں مثلاً کہا گیا "انت طالق ثلاثا" تو اس صورت میں بھی تین طلاقیں گنئی واقع ہو جائیں گی۔

البتہ اگر مترق کلمات کے ساتھ تین طلاقیں دی گئیں خواہ ایک ہی مجلس میں کیوں نہ ہوں مثلاً اگر یوں کہے "انت طالق و طالق و طالق" ایسی صورت میں صرف ایک طلاق سے بائن ہو کر دوسری دو طلاقوں کے لئے عمل ہی باقی نہ رہے گا۔ دیکھئے ہدایہ (ج ۲ صفحہ ۳۹۹) فصل فی الطلاق قبل الدخول ۱۲ مرتب

سے لے کر جزء ب. العلی الشیخ فی شرائع الاسلام (ج ۲ صفحہ ۱۵۷) کذا فی التکلیف (ج ۱ صفحہ ۱۵۷)۔

وقال الشیخ ابن الہمام: فمن الإمامیة لا تقع بلفظ الثلاث ولا فی حالة الخیض، فتح القدر (ج ۲ صفحہ ۳۲۹) باب طلاق النقة ۱۲ مرتب

سے لے کر احکام السنوی فی شرح مسلمہ (ج ۲ صفحہ ۴۱) باب طلاق الثلاث) حجاج بن اراطہ اور محمد بن اسحاق کی دوسری روایت تیسرے نزدیک مطابق ایک طلاق ہی واقع ہونے کی ہے۔ حوالہ مذکورہ ۱۲ مرتب

لکہ ایک جو تیسرا مذہب بھی ذکر کیا گیا ہے کہ دخول بہا ہونے کی صورت میں تین طلاقیں اور غیر مدخول بہا ہونے کی صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی کما فی فتح القدر (ج ۲ صفحہ ۳۲۹) اس چوتھے مذہب کو ابن الجوزی نے بعض اصحاب سے سنا اور اسے ابن زہبی کی طرف منسوب کیا ہے، کما فی زاد المعاد (ج ۵ صفحہ ۱۵۷) فصل وأما المسألة الثانیة) وراجعہما التفصیل للمذاهب المذکورہ، وانظر المغنی (ج ۲ صفحہ ۱۵۷) لوطفہا ثلاثا) وشرح السنوی علی صحیح مسلمہ (ج ۲ صفحہ ۳۲۹) ۱۲ مرتب مثل منہ

فرمقلد میں بھی اسی پر مصر ہیں۔

لیکن مذکورہ تینوں مذاہب میں یہ بات مشترک ہے کہ اگر تین طلاقیں تین مختلف طہروں میں دی جائیں تو وہ سب کے نزدیک واقع ہو جائیں گی چنانچہ ایسی عورت کے منظر ہونے میں کسی کا بھی اختلاف نہیں حتیٰ کہ اہل ظاہر اور روافض بھی اس کے وقوع کے قائل ہیں۔

لیکن ہمارے ملک میں جو عائلی قوانین نافذ ہیں ان میں یہ کہا گیا ہے کہ تین طہروں پر تفریق کر کے تین طلاقیں دینے سے بھی تین واقع نہ ہوں گی بلکہ ایک ہی واقع ہوگی اور تغلیظ کی صورت ان عائلی قوانین کی رُو سے صرف یہ ہے کہ شوہر ایک طلاق دے کر رجوع کرے پھر طلاق دے پھر رجوع کرے پھر طلاق دے۔

ظاہر ہے کہ مذکورہ صورت امت کے کسی بھی فرد کا مسلک نہیں، لہذا جو لوگ ان عائلی قوانین کی تائید میں ابن تیمیہ، ابن قیم یا اہل ظاہر کو پیش کرتے ہیں ان کا یہ عمل کسی طرح درست نہیں۔

جمہور کے دلائل

① سنن نسائی میں شعبی کی روایت ہے، فرماتے ہیں: «حدیثی فاطمة بنت قیس، قالت: أتيت النبي صلى الله عليه وسلم، فقلت: أنا بنت آل خالد وإن زوج فلانا أرسل إلي بطلاق، وإني سألت أهله النفقة والسكنى فأبوا علي، قالوا: يا رسول الله إنه أرسل إليهما بثلاث تطليقات، فقالت: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنما النفقة والسكنى للمرأة إذا كان لزوجها عليها الرجعة»۔

اس سے صاف واضح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تین طلاقوں کی صورت میں شوہر کو رجعت کا حق نہیں دیا۔

② عن سويد بن غفلة، قال: كانت عائشة المشيمية عند الحسن بن علي رضي الله عنه فلما قتل علي رضي الله عنه قالت: لست منكم الخلافة، قال: بقتل علي تظهرين الشامة، إذ هي من أنت طالق، يعني ثلاثاً، قال: قتلعتك بثيابها وقعدت حتى قضت عدتها، فبعث إليهما ببيعة ببيت لهما من صدقتهما وعشر آلات صدقة، فلما جاءها

الرسول قالت، متاع قليل من حبيب مفارق، فلما بلغه قولها بكى، ثم قال، لولا أني سمعت جدتي، أو حدثني أبي أنه سمع جدتي يقول: أيتها رجل طلق امرأته ثلاثاً عند الاقراء أو ثلاثاً مبهمه لم تحل له حتى تنكح زوجاً غيره لواجبها - رواه البيهقي.

(۳) عن عائشة أن رجلاً طلق امرأته ثلاثاً فترجعت، فطلق، فسئل النبي صلى الله عليه وسلم أتحل للأزول؟ قال: لا، حتى يذوق عيبتها كما ذاق الأزول - رواه البخاري

(۴) بخاری ہی میں حضرت سہیل بن سعد الساعدی کی روایت ہے جس میں وہ عومیر مجلانی کا قصہ لعان ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ عومیر نے لعان سے فارغ ہونے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا " کذبت علیہا یا رسول اللہ ان اُمسکتہا فطلقہا ثلاثاً قبل ان یأمرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم -

(۵) معجم طبرانی میں حضرت عبادہ بن الصامتؓ کی روایت آئی ہے، فرماتے ہیں طلق بعض آباءنی امرأته النفاً فاطلق بطنه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا يا رسول الله إن أبانا طلق أمتنا ألقاً فهل له من مخرج قال: إن أباكم يتق الله تعالى فيجعل له من امره مخرجاً بانت منه بثلاث على غير السنة وتسع مائة وسبع و تسعون إثم في عنته -"

۱۲۰ فی سننہ الکبری (۲۵ ملا ۲۵) باب ماجاء فی (معناه الطلاق الثلاث وإن کن مجموعات ،

کتاب الخلع والطلاق - ۱۲

۱۲۱ (۲۵ ملا ۲۵) باب من أجاز طلاق الثلاث

حافظ ابن حجر کما سیلان اس طرح کہ مذکورہ روایت کا واقعہ اور امرأة رخام کا واقعہ طہرہ علیہ وسلم، کما فی فتح الباری (۲۵ ۹ ملا ۲۵) ، باب من جوز الطلاق الثلاث) گویا یہ دونوں واقعے مستقل دلیلیں ہیں۔ ۱۲۱ مرتبہ

۱۲۲ حوالہ بالا - ۱۱

۱۲۳ قال الہیثمی فی مجمع الزوائد (۲۵ ۳۳ ملا ۳۳) ، باب فیمن طلق أكثر من ثلاث) وفيه عبید اللہ بن الولید الومانی العجلی وهو ضعیف -

۱۲۴ لیکن ان کے بارے میں امام احمد فرماتے ہیں " ینکتب حدیثہ للعرفۃ " کافی میزان الاستدلال (۲۵ ۳۵ ملا ۲۵) رتھم (۲۵ ۵۲) -

لہذا ان کی روایت کو تائید میں پیش کیا جاسکتا ہے۔

یہ روایت مصنفین ہذا راق (۲۵ ۶ ملا ۲۵) ، رقم ۲۵۲۵ (۲۵ ۱۱ ملا ۲۵) باب المطلق ثلاثاً - میں لکھا ہے۔ نیز دیکھیے سنن دارقطنی (۲۵ ۲۵ ملا ۲۵) ، رقم ۵۲ ، مرتب

⑥ پچھلے مسئلہ کے تحت محمود بن سبیدہ کی روایت گزر چکی ہے جس میں تین طلاق پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اظہارِ ناراضگی بھی طلاقاتِ ثلاث کے وقوع پر دال ہے۔

⑦ بلرانی نے حضرت ابن عمرؓ کا واقعہ طلاق فی الحيض ذکر کیا ہے جس کے آخر میں یہ الفاظ آئے ہیں "فقلت يا رسول الله! لو طلقته ثلاثا كان لي أن أراجها قال إذا بانت منك وكانت معصية"۔

⑧ سنن دارقطنی میں حضرت علیؓ کی روایت ہے قال سمع النبي صلی اللہ علیہ وسلم رجلاً طلق البتة فغضب وقال تتخذون آيات الله هزواً أو دين الله هزواً و لعا من طلق البتة ألزمنه ثلاثاً لا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره۔

⑨ مصنفؒ عبد الرزاق میں زید بن وہب کی روایت ہے جس میں وہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کی خدمت میں ایک ایسا آدمی پیش کیا گیا جس نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاقیں دی تھیں، دریافت کرنے پر اس نے عذر پیش کیا "إتما كنت ألعب" اس پر حضرت عمرؓ نے اس کو ذرہ لگایا اور فرمایا "إتما يكتيك من ذلك ثلاثاً"۔

سلہ روایت اور اس سے استدلال سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھیے تکملة فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۵۵) ۱۲ م
لے مجمع الزوائد (۳ ص ۲۳۶) باب طلاق الستة وكيف الطلاق۔

علامہ شیخؒ اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں "وفيه على بن سعيد الرازي، قال الدرر قطنی
ليس بذات وعقله غيره وبهية رجاله ثقات"۔

لیکن علی بن سعید رازی کی تضعیف میں امام دارقطنی متفقہ معلوم ہوتے ہیں، ورنہ حافظؒ یہی ان کے بارے
میں فرماتے ہیں "حافظ رجال جوال" اور ابن یونس کا قول نقل کرتے ہیں "کان يفهم ويحفظ" دیکھیے میزان

الاعتدال (۳ ص ۱۳۱، رقم ۵۸۵) ۱۲ مرتب عن

سہ (۳ ص ۲۵۱، رقم ۵) کتاب الطلاق - ۱۳ م

سہ (ج ۶ ص ۲۹۳، رقم ۱۳۳) باب المطلق ثلاثاً - ۱۲ م

سہ مذکورہ روایت سفیان ثوری میں مسلم بن کھلیل کے طریق سے مروی ہے جبکہ یہی روایت سنن کبریٰ بہیقی میں شہر
محمد بن کھلیل کے طریق سے مروی ہے، دیکھیے (ج ۲ ص ۲۲۲) کتاب النکاح والطلاق، باب ما جاء في امضاء

الطلاق الثلاث وإن كن مجموعات۔

وکلا الطریقین رجالہا رجال الجماعة، کافی المتکلمة (ج ۱ ص ۱۵۵) ۱۲ مرتب

دیجائے والی تین طلاقوں کے وقوع پر دال ہیں، ان تمام دلائل میں گویا بعض ضعیف ہوں لیکن ان کا مجموعہ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماعی تعامل مسلک جمہور کی صحت پر دال ہے۔

فریق مخالف کے دلائل | مذکورہ صورت میں محض ایک طلاق کے وقوع پر اہل ظاہر اور علامہ اور ان کے جوابات | ابن تیمیہ وغیرہ کا استدلال درج ذیل دلائل سے ہے :

① صحیح مسلم میں حضرت عبداللہ بن عباس کی روایت، فرماتے ہیں : کان الطلاق علی محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وأبی بکر وسنتین من خلافة عمر بن الخطاب الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا فی أمرکانت لهم فیہ أناة فلو أمضیناہ علیہم، فأمضاه علیہم۔

اس روایت کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں :

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

(۵) حضرت عبداللہ بن عباس کا اثر۔ حوالہ بالا رقم ۱۳۳۷۔ نیز دیکھیے بیہقی (۵، ص ۳۳۵)۔

(۶) حضرت علی کا ایک اور اثر۔ بیہقی (۵، ص ۳۳۷)۔

(۷) حضرت عمران بن حصین اور حضرت ابو موسیٰ اشعری کا اثر۔ بیہقی (۵، ص ۳۳۷)۔

(۸) حضرت مسلم بن جعفر اس فرماتے ہیں : قلت لعمربن محمد، إن قومنا یزعمون أن من طلق ثلاثاً بیہاترۃ

إلی السنة یجعلونها واحدة یروونها منکم، قال: معاذ اللہ، ما هذا من قولنا، من طلق ثلاثاً فہو کما قال۔

بیہقی (۵، ص ۳۳۷) اب من جعل الثلاث واحدة وما ورد فی خلاف ذلك۔

مؤخر الذکر روایت اس پر مراد دال ہے کہ اہل بیت کا مسلک بھی جمہور کے مطابق ہے۔

مزید آثار کے لئے دیکھیے سنن ابن ابی شیبہ (۵، ص ۳۳۷) ۱۲ مرتبہ مع اللہ منہ

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۷ امام لغوی نے تین طلاقوں کے وقوع پر اجماع ذکر کیا ہے، دیکھیے شرح صحافی الآثار (۲، ص ۲) باب الرجل یطلق امرأت ثلاثاً معاً۔

ماذقہ ابن حجر نے بھی اس پر اجماع صحابہ ذکر کیا ہے کما فی فتح الباری (۶، ص ۳) باب من جتوز الطلاق الثلاثاً۔

شیخ ابی حاتم بھی اجماع ذکر کرتے ہیں کما فی فتح القدر (۵، ص ۳) باب طلاق السنة)۔

ماذقہ ابن عبدالبر نے بھی اجماع فقہ کیا ہے کما فی عمدة الاثر (۳) بجواز ذکر فی شرح مؤلفا (۳، ص ۳)۔

ابو یوسف بن العربی اور ابو یوسف رازی نے بھی اجماع ذکر کیا ہے، کما فی عمدة الاثر (۳) بجواز الاثنا العیظان (۱۵)

۱۲ مرتبہ معنی منہ

۱۳ (۵، ص ۳) باب ملاق الثلاث ۱۲ م

تھے جن کو حافظ ابن حجر نے فتح الباری (۵، ص ۳۳۷) ۱۲، باب من جتوز الطلاق الثلاث) میں تفصیل سے ذکر کیا ہے،

ان یواہر کی مجموعی تعداد آٹھ ہے۔ ۱۲ مرتبہ

حضرت عمرؓ کا یہ فیصلہ صحابہ کرام کی موجودگی میں ہوا اور کسی نے اس پر اعتراض نہ کیا، اور صحابہ کرام اس کے بعد بالاتفاق اسی کے مطابق فیصلے کرنے لگے، یہاں تک کہ خود حضرت عبداللہ بن عباسؓ جن کی مذکورہ روایت پر اہل ظواہر کو بڑا نام ہے ان کا یہ واقف نام ابو داؤد نے اپنی کتب میں نقل کیا ہے۔ من مجاہد قال حدثنا عبد بن عباسؓ فیما یدرجہ رجل فقال انہ طلق امرأۃ ثلاثا قال فسکت حتی ظننت انہ رادھا لیلۃ ثم قال ینطلقن احدکم فیرکب المحرقۃ ثم یقول یا ابن عباس! یا ابن عباس! واین الله قال وَمَنْ یَتَّقِ اللهَ یَجْعَلْ لَهٗ مَخْرَجًا وَرِثَکَ لَمْ یَسْتَقِ اللهَ فَاَعْبُدْ لَکَ مَخْرَجًا عَصِیْتَ وَتَلَکَ وَبِئْسَ مِنْکَ اِمْرَاۃٌ الْغَیْ ۝

حضرت عبداللہ عباسؓ کی روایت میں مذکورہ تاویل اس لئے بھی ضروری ہے کہ اگر اس روایت کو اس کے ظاہر پر معمول کیا جائے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ ہر صورت میں تین طلاقیں ایک شمار کی جائیں اگرچہ تین متفرق طہروں میں دی گئی ہوں، اس لئے کہ «کان الطلاق... طلاق الثلاث واحدۃ» کا جملہ ایک مجلس کی تین طلاقوں اور اہل ظواہر کی تین متفرق طلاقوں دونوں کو شامل ہے جبکہ اہل ظواہر کی تین متفرق طلاقوں کو علامہ ابن تیمیہؒ وغیرہ بھی تین ہی شمار کرتے ہیں، ظاہر ہے کہ اس حدیث کے عموم میں وہ بھی تخصیص کرتے ہوئے کہیں گے کہ ایس صورت میں ہے جبکہ ایک ہی مجلس میں تین طلاقیں دی جائیں، جب وہ اس روایت میں تخصیص پر مجبور ہیں تو مجبور کے لئے کیونکہ اس کی گنجائش نہ ہوگی کہ وہ اس کو «تاکید» کی صورت کے ساتھ منسوخ کریں۔

(۲) اہل ظاہر اور علامہ ابن تیمیہؒ وغیرہ کا دوسرا استدلال مسند صحیح میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ ہی کی دوسری روایت سے فرماتے ہیں «طلق ککانۃ بن عبدسزید اخو بنو مطلب امرأۃ ثلاثا فی مجلس واحد فنزل علیہا حزن ناشدیدا» قال: فسأه رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف طلقتهما ثلاثا، قال: ففجلس واحد؟ قال نعم، قال: فإنتا تملك واحدة فأرجعها له مستودقا، وكان ذلك في الحيات ويحكي عنه جده بن مزيار، دارالعلم (ص ۳۵) رقم (۵۵) میں صحیح بن ابی نواج کی روایت ہے، فرماتے ہیں «سأه رجل البصير بن أبي طالب فقال: (فوطئت امرأتي ألفا) قال علي: يرميها عليه ثلاثا وسارها تسمه بن نسانك»

اور مصنف ابن ابی شیبہ (ص ۵۵)؛ قال الرجل يطلق امرأۃ مائة مرة (ال) میں حضرت مغیر بن شعبہ کا فتویٰ مذکور ہے «رأى رجل من رجل طلق امرأته مائة فقال ثلاثاً بمنها عليه وسبعة وتسعون فضله - ۱۳ مرتبہ یعنی منہ

سہ تفصیل کے لئے عمدة الأثرات (ص ۵۵، باب دوم) ص ۳۳

ص ۵۵ (۱) باب جتہ نسخ المراجعة بعد التلقيات الثلاث ص ۳۳

لکن (ص ۵۵) مسند عبد الله بن عباسؓ ص ۱۴ م

ان شئت، قال، فرجها۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت رکائٹہ کے واقعہ طلاق کے بارے میں روایات مختلف ہیں، بعض میں "طلق امرأتہ ثلاثاً" کے الفاظ آئے ہیں کما فی الروایۃ المذکورۃ اور بعض میں "طلقت امرأتہ البتۃ" کے الفاظ آئے ہیں کما فی روایۃ ابی داؤد، امام ابوداؤد نے "البتۃ" والی روایت کو دو وجہ سے ترجیح دی ہے، اول تو اس لئے کہ یہ روایت حضرت رکائٹہ کے اہل خانگان سے مروی ہے "وہم أعلم بہ"۔ دوسرے اس لئے کہ "طلق ثلاثاً" والی روایات مضطرب ہیں کیونکہ بعض روایتوں میں طلاق دینے والے کا نام "رکائٹہ" ذکر کیا گیا ہے (کما فی روایۃ احمد) اور بعض میں "ابو رکائٹہ" آیا ہے جبکہ "البتۃ" والی روایت اس نظر سے خالی ہے اور اس میں صاحب واقعہ متین طور پر حضرت رکائٹہ کو قرار دیا گیا ہے، لہذا صحیح یہ ہے کہ حضرت رکائٹہ نے اپنی المیہ کو تین طلاقیں نہ دی تھیں بلکہ "أنت طالق البتۃ" کہا تھا، اور چونکہ قدیم محاورہ میں طلاق البتۃ کا اطلاق تین طلاقیں دینے پر بھی ہو جاتا تھا (یقیناً نیت کرنے کی تقریر پر) اس لئے بعض راویوں نے روایت بالمعنی کرتے ہوئے "طلق البتۃ" کو "طلق ثلاثاً" کے الفاظ سے تعبیر کر دیا۔

جب یہ ثابت ہو گیا کہ حضرت رکائٹہ نے "أنت طالق البتۃ" کہا تھا تو ان کی طلاق کو ایک قرار دینا بالکل واضح ہے، چنانچہ اس صورت میں سہار نزدیک بھی ایک طلاق بان واقع ہوتی ہے، کما مر تفصیلاً فی قول الباب۔

سہ (ج ۱ ص ۳۳) باب فی البتۃ - نیز حدیث باب میں خود حضرت رکائٹہ فرماتے ہیں "أنت طالق امرأتی البتۃ" ۱۳ مرتب
گہ کما فی روایۃ ابوداؤد (ج ۱ ص ۱۷۱) باب بقیۃ نسخ المراجعت بعد التعلیقات الثلث ۴۳
سہ اس کے علاوہ "طلق ثلاثاً" والی روایت کو ضعیف بھی قرار دیا گیا ہے۔

چنانچہ علامہ نووی فرماتے ہیں،

"روایۃ شعبان عن قویہ مجہولین، کما فی شرح السنووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۷۱) باب طلاق الثلاث
اور مسلمان بن ہزیم فرماتے ہیں،

وهذا لا یصح لأنه عن غیر مستقیم من بنی ابی داؤد ولا حجة فی جمول، وما فعلتم فی بنی ابی داؤد من حیث
بہ الامین اللہ وولدی سائرہ مجہولون۔ کذا فی العجل (ج ۱ ص ۱۰) بیان اختلاف السلفاء فی طلاق الثلاث

اس کے علاوہ بالفرض اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ حضرت رکانہ نے تین طلاقیں دی تھیں تب بھی اس حدیثت جہود کے خلاف استدلال نہیں ہو سکتا کیوں کہ اس میں یہ تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو ایک طلاق قرار دینے سے پہلے حضرت رکانہ کو قسم دیکر اس بات کا اطمینان فرمایا تھا کہ حضرت رکانہ کی نیت ایک طلاق دینے کی تھی کما فی حدیث الباب، اور یہ دیکھے گزر چکا ہے کہ عہد رسالت میں نیت تاکیدیہ کو قضاء بھی قبول کر لیا جاتا تھا لیکن فساد زمانہ کے بعد اس کو قضاء قبول کرنے کا سلسلہ حضرت عائشہؓ ختم فرمادیا، ہاں دینانہ یہ نیت آج بھی معتبر ہے۔

۱۔ ایک جملہ یا ایک مجلس میں دینانے والی جمعہ طلاقوں کو ایک شمار کرنے والوں کے دلائل اور ان کے اثبات کا ذکر تھا۔ جہاں تک دوسرے مذہب کا تعلق ہے جو ایسی صورت میں ایک طلاق کے جس قائل نہیں کما فقناہ عن بعض الروافضی اس کا استدلال قرآن کریم کی اس آیت سے ہے «وَأَطْلَقْتُ مَرْثَا» (البقرہ ۲۲۹) اس میں مَرثَا کا لفظ اس پر دال ہے کہ دو طلاقیں بیک وقت نہ دی جائیں گی بلکہ دو دفعہ میں دی جائیں گی، لہذا کما فقناہ یہ ہے کہ تین طلاقیں بھی بیک وقت نہ دی جائیں بلکہ تین دفعوں میں دی جائیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال درست نہیں، اس لئے کہ اس آیت کا مَرثَا اس غلط طریقہ کا ابطال ہے جو زمانہ جاہلیت میں رائج تھا کہ لوگ اپنی بیویوں کو ایک طلاق دیکر رجوع کر لیتے پھر جب چاہتے تو دوبارہ طلاق دے کر جمع کر لیتے اور طلاق و مراجعت کا یہ سلسلہ جاری رہتا، باری تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرما کر واضح طور پر ہلکا دیا کہ دو طلاقوں تک جمع ہو سکتا ہے اور تیسری طلاق کے بعد رجوع کی گنجائش نہیں آتا یہ کہ حلالہ کے بعد دوبارہ نکاح کیا جائے، اس کوئی بحث نہیں کہ یہ طلاقیں ایک مرتبہ میں دی گئی ہوں یا دو مرتبہ میں۔

اس کے علاوہ اگر یہ مان لیا جائے کہ «مَرثَا» کا لفظ لاکر یہ بتایا جا رہا ہے کہ «طلاق مرتۃ بعد مرتۃ دی جائیگی تب بھی یہ طلاق کے شرعی طریقہ کا بیان ہوگا (چنانچہ طلاق حسن یا طلاق سنی کا یہی طریقہ ہے، کما مر تفصیلاً) لگویا کہ آیت طلاق العیاح کو بیان کر رہا ہے، لیکن آیت میں اس پر کوئی دلالت نہیں کہ اگر تین طلاقیں بیک وقت دی جائیں گی تو وہ واقع نہ ہوں گی، واللہ اعلم۔ دیکھئے شرح وقایہ و عہدۃ الرعاہ (۲ ص ۵۷)، فیصل باب ایقاع الطلاق

حقیقت یہ ہے کہ یہ آیت مسلک جہود کے خلاف نہیں بلکہ خود ان کے مسک کی دلیل ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے عہدۃ الامت (۱ ص ۵۷)۔

روافضی کا دوسرا استدلال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرماں سے ہے «من أحدث فی أمرنا هذا ما لیس منہ فہو رد» رواہ البخاری فی صحیحہ (۲ ص ۱۷۷)، کتاب الصلح، باب اذا اصطلعوا علی صلح بوزن و مسلمہ فی صحیحہ (۲ ص ۱۷۷)، کتاب الاقضیۃ، باب نقض أحكام الباطلۃ عن عائشہ۔ (تقریباً شیبہ اگلے صفحہ پر)

یہ اس مسئلہ کی حقیقت تھی، اب کچھ عرصہ سے بہت سے اسلامی ممالک کی حکومتیں ایسے قوانین بنا رہی ہیں جن میں بیک وقت دی ہوئی تین طلاقوں کو موجب تغلیظ نہیں قرار دیا گیا، اس کی وجہ عموماً یہ بیان کی جاتی ہے کہ لوگ تین طلاقوں کی حقیقت سے بیخبر ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ تین سے کم میں طلاق واقع نہیں ہوتی اس لئے ہمیشہ تین طلاقیں دیتے ہیں، اس طرح خاندان کے خاندان اُڑ گئے ہیں۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ خرابی قانون کی نہیں بلکہ قانون سے نادانیت کی ہے اور اس کا علاج قانون بدلنا نہیں بلکہ عوام کو طلاق کے اسلامی احکام سے باخبر کرنا ہے، جس کا طریقہ یہ ہے کہ نشر و اشاعت کے تمام ذرائع کام میں لا کر اس جہالت کو دور کیا جائے۔

نیز چونکہ تین طلاقیں دینا شرعاً ناجائز اور گناہ ہے اس لئے اسلامی حکومت کیلئے اس بات کی بھی گنجائش ہے کہ وہ بیک وقت تین طلاقیں دینے کو قابل تعزیر مجرم قرار دیدے، چنانچہ سعید بن مسعود نے حضرت انسؓ سے نقل کیا ہے « اَنْ عَمَرَكَانِ إِذَا أُتِيَ بِرَجُلٍ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ مَلَاثًا أَوْ جَمْعَ ظَهْرَةٍ »۔

بہر حال جہالت سے پیدا ہونے والی مذکورہ خرابی کی بنا پر شریعت کے احکام کو بدلنے کا کوئی جواز نہیں ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

(فقہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) چونکہ کئی تین طلاقیں دینا بہت اور حرام ہے لہذا حدیث مذکورہ کی رو سے وہ مجرّم ہے۔

لیکن ظاہر ہے کہ یہ استدلال درست نہیں اس لئے کہ حدیث کا مقصود صرف یہ بتلانا ہے کہ دین میں کونسا ایسی بات مشاغل کرنا مجرم کا حصہ نہیں وہ مردود ہے۔ چنانچہ کئی تین طلاقیں دینا بھی بہت ہونے کی حیثیت سے مردود ہے اور شریعت اس کی اجازت نہیں دیتی، بلکہ تین طلاقوں کا واقعہ چونکہ دوسری بات ہے جو حدیث مذکورہ کا موضوع نہیں اور متعدد دلائل سے اس کا واقعہ جہاں ثابت ہے۔ واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف سیفی

(حاشیہ صفحہ ۲۸۰)

۱۔ قال المصنف، وسندہ صحیح، فتح الباری (۵ و ۶) باب من جاز الطلاق الثلاث - ۱۲ مرتب
۲۔ طلاق ثلاثہ متعلق تفسیر بکثرت کے لئے دیکھئے مکرّم فوج الملہم (۵ و ۶) باب طلاق الثلاث -

نیز دیکھئے عمدۃ الاثرات فی حکم طلاق الثلاث، مؤلفہ حضرت مولانا محمد سرور آزاد خاں صاحب حفظہ اللہ و عامہ ۱۲۔

مرتب معاشقہ

باب ماجاء فی امرک بیدک

تفویض طلاق اگر " امرک بیدک " کے ذریعہ کی جائے تو وہ مجلس پر منحصر رہتی ہے الایہ کہ " مٹی شستہ " وغیرہ کے الفاظ کے ذریعہ اس کو عام کر دیا گیا ہو۔

پھر اس میں اختلاف ہے کہ اس سے کتنی طلاقیں واقع ہوتی ہیں، حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ نیت کرنے پر اس سے ایک طلاق بائن واقع ہوتی ہے الایہ کہ زوج نے تین کی نیت کی ہو، حضرت عمر اور حضرت عبداللہ بن مسعود بھی ان الفاظ سے ایک طلاق کے قائل ہیں۔

امام مالک کے نزدیک عورت کے فیصلہ کا اعتبار ہے یعنی عورت جتنی چاہے طلاقیں واقع کر سکتی ہے، امام احمد کا بھی یہی قول ہے، حضرت عثمان غنی اور حضرت زید بن ثابت سے بھی یہی مسلک مروی ہے۔

امام شافعی کے نزدیک زوج کی نیت کا اعتبار ہے اور دو کی نیت بھی ان کے نزدیک معتبر ہے اور ایسی صورت میں طلاق رجعی واقع ہوگی وانما اعلم۔

باب ماجاء فی الخیار

" اختاری " کے ذریعہ تفویض طلاق بھی مجلس پر منحصر رہتی ہے البتہ اس کے حکم میں تموز اس اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اگر عورت اپنے نفس کو اختیار کرے تو ایک طلاق بائن واقع ہوگی، اور اگر زوج کو اختیار کرے تو کوئی طلاق واقع نہ ہوگی، حضرت عمر فاروق اور حضرت عبداللہ بن مسعود کا بھی یہی مسلک ہے۔ نیز تین کی نیت کا زوجین میں سے کسی کی جانب سے بھی اعتبار نہیں۔

سلہ مذاہب کی مذکورہ تفصیل ترمذی کے زیر بحث باب اور ہاجہ الحبہد (۲۵ ص ۵۵۰، الباب الخامس فی التخییر والتقلید) اور بذل الجہود (۱۰۷ ص ۳۱۲ و ۳۱۳، باب فی امرک بیدک) سے ماخوذ ہے۔ وایچ "البذل" للقتیل - ۱۳ مرتب

سلہ البتہ ان دونوں حضرات کی دوسری روایت یہ ہے کہ اپنے نفس کو اختیار کرنے کی صورت میں ایک طلاق رجعی واقع ہوگی کما نقل الترمذی فی الباب - ۱۳ مرتب

امام شافعی کے نزدیک عورت کے اپنے آپ کو اختیار کرنے کی صورت میں ایک طلاقِ رجعی واقع ہوگی اور شوہر کو اختیار کرنے پر حنفیہ کے مسلک کے مطابق کچھ نہ ہوگا۔ اور تین کی نیت کرنے پر تین طلاقیں واقع ہوں گی۔

امام احمد کے نزدیک عورت اگر اپنے نفس کو اختیار کرے تو ایک طلاقِ بائن واقع ہوگی اور اگر شوہر کو اختیار کرے تو بھی ایک طلاقِ رجعی واقع ہوگی، حضرت علیؓ سے بھی یہی ہوا ہے۔
حدیثِ باب امام احمد کے خلاف حجت ہے جس میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں
"خیرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاخترناہ اُنکان طلاقاً؟" اس میں استنبہام انکاری ہے یعنی اس سے کوئی طلاق واقع نہیں ہوتی واللہ اعلم۔

باب ماجاء فی المطلقة ثلاثا لاسکنی لہا ولا نفقة

عن الشعبي قال: قالت فاطمة بنت قيس: «طلقتني زوجي ثلاثا على عهد النبي صلي الله عليه وسلم، فقال رسول الله صلي الله عليه وسلم: «لاسكني لك ولا نفقة... قال عمر لان دع كتاب الله وستة نبينا صلي الله عليه وسلم يقول امرأة لاندري أخذت أم نسيت -

اصول فقہ کی بعض کتابوں میں "لاندری اخذت أم نسیت کے بجائے
"لاندری اصدقت أم کذبت کے الفاظ نقل کئے گئے ہیں جن کو بشیاد بنا کر بعض منکرین حدیث نے احادیث میں شک ڈالنے کی کوشش کی ہے، چنانچہ مصر کے مشہور مغرب زدہ اور تجدد پسند مصنف احمد امین مصری نے اپنی کتاب فخر الاسلام میں یہ الفاظ نقل کر کے اس سے دو سالہ مذکورہ تفسیر ترمذی کے زیر بحث باب، فتح القدیر (ج ۳ صفحہ ۱۰۸) اور بیروتیہ التجدید (ج ۲ صفحہ ۱۰۸) سے ماخوذ ہے۔

امام مالک کے نزدیک اگر زندہ مدخول بہا ہو تو تین طلاقیں واقع ہوں گی اور اگر غیر مدخول بہا ہو تو زوج کی طرف سے ایک کا دعویٰ ہی قبول کیا جائے گا۔ کافی فتح القدیر (ج ۳ صفحہ ۱۲) مرتب
سے الحدیث أخرجه مسلم (ج ۵ صفحہ ۱۰۸) باب المطلقة اذ بان لان نفقة لها، وابدود اود (ج ۵ صفحہ ۱۰۸) باب فی نفقة المبتوتة ۱۴
سے دیکھیے مسلم الثبوت (ج ۵ صفحہ ۱۰۸) مسألة: الاكثر الاصل في الصحابة العدالة. نیز صاحب ہاشم نے بھی یہ الفاظ ذکر کئے ہیں "لاندری اصدقت أم کذبت حفظت أم نسیت" و دیکھیے (ج ۵ صفحہ ۱۰۸) باب النفقة ۱۱ مرتب

نتیجے نکالے ہیں، ایک یہ کہ صحابہ بعض اوقات ایک دوسرے کی تکذیب کر دیا کرتے تھے جس سے معلوم ہوا کہ عدالت صحابہ کے مسئلہ کو یقینی سمجھ لینا غلط ہے، دوسرے یہ کہ حضرت عمرؓ نے ایک حدیث کو حجت تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ احمد امین مصری صاحب کے یہ دونوں اعتراض بالکل بے بنیاد ہیں، جہاں تک پہلی بات کا تعلق ہے اس کا مدار ”اصدقت أم كذبت“ کے الفاظ پر ہے، شیخ مصطفیٰ حسنی سہاگ نے اپنی کتاب ”السنة ومكانتها في التشريع الاسلامي“ میں لکھا ہے کہ میں نے اس روایت کو حدیث کی تمام مروجہ کتابوں میں دیکھا لیکن کہیں بھی مجھے ”صدقت أم كذبت“ کے الفاظ نہیں ملے^(۱)، نیز علامہ ابن القیمؒ ”لا ندری صدقت أم كذبت“ کے بارے میں فرماتے ہیں ”غلط ليس في الحديث (۲)“ البتہ یہ الفاظ مستدام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت میں موجود ہیں (مستدابی حنیفہؒ ص: ۱۳۵) اور ان کی توجیہ یہ ہے کہ ”صدقت“ اصابت کے معنی میں ہے اور کذبت انحطاط کے معنی میں ہے۔ اور کلام عرب میں ایسا استعمال معروف ہے۔ لہذا حضرت عمرؓ کے بارے میں یہ سمجھنا درست نہیں ہے کہ انہوں نے کسی صحابیہ کے بارے میں جان بوجھ کر جھوٹ بولنے کی نسبت کی ہے۔

رہا حضرت عمرؓ کا قول ”لا ندری احفظت أم نسيت“ اس سے نہ کسی کی تکذیب لازم آتی ہے نہ ہی اس سے یہ نتیجہ نکالنا درست ہے کہ حضرت عمرؓ نے شخص اپنی رائے کی بناء پر روایت کو رد کر دیا تھا، حقیقت یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس حضرت فاطمہؓ کی روایت کے مقابلہ میں قرآن و حدیث کے مستحکم دلائل موجود تھے، وہ یہ سمجھتے تھے کہ حضرت فاطمہؓ کی روایت مجمل ہے اور اس کا سیاق معلوم نہیں کہ آپ نے کن حالات میں فقہ اور سنسٹی دینے سے انکار فرمایا ہے، عین ممکن ہے کہ نبی کریم ﷺ نے جو ان کے لئے فقہ اور سنسٹی مقرر نہیں فرمایا وہ کسی ایسے سبب کی بناء پر ہو جو حضرت فاطمہ کے ساتھ خاص ہو، ہو سکتا ہے کہ حضرت فاطمہ کو اس سبب کی طرف توجہ نہ ہو یا وہ سبب انہیں یاد نہ رہا ہو اور انہوں نے عدم فقہ اور عدم سنسٹی کو ایک عام حکم قرار دیا ہو،

(۱) دیکھئے ”دین اسلام میں سنت و حدیث کا مقام“ ترجمہ السنۃ و مکاتبا الخ مولانا احمد حسن نوکی اصل کتاب احقر کو منسلک کی۔ ۱۲ مرتب

(۲) تہذیب الامام ابن القیمؒ بہامش مختصر سنن ابی داؤد (ج: ۳ ص: ۱۹۳، رقم ۲۱۹۶) باب من انکر ذلک علی فاطمةؓ - ۱۲ مرتب

حضرت عمرؓ کا مذکورہ عمل نہ انکارِ حدیث ہے نہ ہی اس سے انکارِ حدیث پر استدلال کیا جاسکتا ہے، روایات میں اس قسم کی جرح و تنقید کہ ایک روایت کو دوسرے کے ذریعہ مقید یا مخصوص کر دیا جائے ہر دور میں جاری رہا ہے، آگے تحقیق سے یہ بات سامنے آئے گی کہ حضرت عمرؓ کا یہ خیال بالکل صحیح تھا کہ حضرت فاطمہؓ کے واقعے جو عموم کھجا جا رہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عوم کے ساتھ نفقہ اور سکنی کی نفعی نہیں فرمائی۔

مسئلة الباب : فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مطلقہ رجعیہ اور متبوتہ حاملہ عدت کے دوران نفقہ اور سکنی دونوں کی مستحق ہوتی ہے البتہ متبوتہ غیر حاملہ کے بارے میں اختلاف ہے، اس بارے میں تین مذاہب ہیں

- ① امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کا مسلک یہ ہے کہ متبوتہ غیر حاملہ کا نفقہ اور سکنی بھی مطلقاً شوہر پر واجب ہے، حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا بھی یہی مسلک ہے، نیز سفیان ثوریؒ، ابراہیم نخعیؒ، ابن شبرہؒ، ابن ابی سیئدؒ وغیرہ بھی اس کے قائل ہیں۔
 - ② امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور اہل ظاہر کا مسلک یہ ہے کہ اس کے لئے نفقہ ہے نہ سکنی، حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت جابرؓ کی طرف بھی یہی قول منسوب ہے، نیز حسن بصریؒ، طاؤسؒ، عطاء بن ابی رباحؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔
 - ③ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک سکنی واجب ہے نفقہ واجب نہیں، فقہاء سب سے اور حضرت عائشہؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔
- عدمِ نفقہ اور عدمِ سکنی پر امام احمدؒ وغیرہ کا استدلال حضرت فاطمہ بنت قیس کی روایت سے ہے۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ عدمِ نفقہ پر حضرت فاطمہؓ ہی کی روایت سے استدلال کرتے ہیں البتہ فرماتے ہیں کہ « **أَسْبَغْتُ وَهَنْ مِنْ حَيْثُ سَكْتُ ثُمَّ مِنْ فَرْجِي كَمَا وَلَا تَعْنَانِ وَهَنْ لِقَعْتِ سَعْوًا عَلَيْنَا** » کی آیت سکنی کے بارے میں حضرت فاطمہؓ کی روایت کے معارض سے لہذا

سہ مذاہب کی مذکورہ تفصیل عمدة القاری (۲۰ ص ۳۰۵ و ۳۰۶)، باب قسمة فاطمة بنت قیس، کتاب الطلاق،

احکام القرآن للبخاری (۲ ص ۳۵۵)، باب اسکنی للطلقة، تہذیب الإمام ابن النجیمؒ بہ مشتمل مسخنی ابی داؤد

لسنڈری (۲ ص ۱۹۱ و ۱۹۲) سے ماخوذ ہے۔ ۱۳ مرتب

سہ سورہ طلاق آیت (۶) صفحہ ۴

ہم نے روایت کو ترک کر دیا اور کتاب اللہ کو اختیار کر لیا،

حضرات احناف کے دلائل :

① وَالْمَمْلُوكَاتِ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَتَّىٰ عَلَى الْمَعْتَبِينَ ۝ اس آیت میں متاع سے

نفقہ اور سکنی دونوں مراد ہیں چنانچہ آیت کا سیاق یہی ہے اس لئے کہ اس آیت سے قبل وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مَتَاعَكُمْ وَيَتَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ أَخْرَاجِ الْآيَةِ کی آیت آئی ہے جس میں «متاعاً» سے بالاتفاق نفقہ اور سکنی دونوں مراد ہیں، پھر چونکہ کسی کو یہ وہم ہو سکتا تھا کہ نفقہ اور سکنی «متوفیٰ عنہا زوجہا» کے ساتھ خاص ہے اس لئے اس وہم کے دفعیہ کے لئے فرمایا گیا وَالْمَمْلُوكَاتِ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ یعنی نفقہ اور سکنی «متوفیٰ عنہا زوجہا» کے ساتھ مطلقات کے لئے بھی ہے اور مطلقات کا لفظ عام ہے جو مطلقہ رجعیہ اور مبتوتہ دونوں کو شامل ہے۔

② «أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ وَلَا تَضْرِبُوهُنَّ لِيُضَيِّقُنَّ

عَلَيْهِنَّ»

امام جصاص نے اس آیت سے تین طریقوں سے مسلک احناف کو ثابت کیا ہے۔

(الف) جس طرح سکنی ایک مالی حق ہے اور اس آیت کی رو سے واجب ہے،

اسی طرح نفقہ بھی مالی حق ہونے کی وجہ سے واجب ہوگا

(ب) «وَلَا تَضْرِبُوهُنَّ» سے مطلقات کو ضرر پہنچانے سے روکا گیا ہے اور ضرر جس طرح

عدم سکنی سے لاحق ہوتا ہے اسی طرح عدم نفقہ سے بھی لاحق ہوتا ہے۔

(ج) لِيُضَيِّقُنَّ عَلَيْهِنَّ» تنگی اور تضیق جس طرح عدم سکنی میں ہے اسی طرح عدم

نفقہ میں بھی ہے۔

لہ ان حضرات کے استدلال کو ایک دوسرے پر بھی بیان کیا گیا ہے کہ «أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ» سے

مطلقاً سکنی کا ثبوت ہوا اور اسی آیت کے اگلے حصہ «وَلَا تَضْرِبُوهُنَّ» سے مطلقاً نفقہ کا ثبوت ہوا اور اسی آیت کے اگلے حصہ «وَلَا تَضْرِبُوهُنَّ» سے

سے مسلم ہو رہا ہے کہ نفقہ بھی واجب ہے البتہ جو جب نفقہ حاملہ ہونے کی قید کے ساتھ مقید ہے فظہر أنہ لا نفقہ

لہا إذا العرتکن حاملًا، اس صورت میں ان کا استدلال مفہم مخالف سے ہوگا جو شوافع وغیرہ کے ان تحت ہے

دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۷۷) باب قسمة فاطمة بنت قیس ۱۲ مرتب عن

السبت یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ جب ہر مطلقہ کے لئے ایام عدت میں نفقہ اور سکنی واجب ہے پھر آگے "وَإِنْ كُنْتُمْ أَوْلَاتٍ حَمِلْنَ فَانْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ" کے بیان کی کیا حاجت ہے ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ "أولات حمل" کی قید احترازی نہیں اور نہ ہی ہمارے نزدیک مفہوم مخالف حجت ہے اور مطلقہ حاملہ کو مستقل طور پر ذکر کرنے میں یہ حکمت ہے کہ حاملہ کی عدت بسا اوقات طویل ہو جاتی ہے ایسی صورت میں شوہر کی جانب سے خدر شہ ہو سکتا تھا کہ وہ انفاق کو ترک کر دے اس لئے تنبیہ کی گئی کہ یہ نفقہ وضع حمل تک واجب ہے خواہ کتنا ہی وقت گزر جائے۔

③ سنن دارقطنی میں عثمان بن احمد الدقاق ناعبد الملک بن محمد ابو قلابہ ناأبی نازح بن ابی العالیة عن ابی الزبیر عن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: المطلقة ثلاثاً لها السکنی والنفقة۔

اس حدیث میں دارقطنی کے شیخ اور شیخ اشیخ کے سوا تمام رجال مسلم کے رجال ہیں اور یہ دونوں مختلف فیہ راوی ہیں لہذا یہ حدیث حسن سے کم نہیں ہے۔

لے حضرات احان کے دلائل سے یہاں تک کی بحث مکمل فرمائیے اللہم (ج ۱ ص ۱۰۱) اور احکام القرآن للبخاری (۳۵، ۳۶، ۳۷) باب السکنی للمطلقة، سے انوڈ ہے تعبیر مرتب کی ہے۔

حضرت استاذ محترم دام التالیہ نے تکملہ فرج اللہم (ج ۱ ص ۱۰۱) میں مذکورہ آیت سے وجوب نفقہ طبتہ کی ایک اور وجہ بھی ذکر کی ہے چنانچہ فرماتے ہیں "أن ابن مسعود فرأهذه الآية أنكبوا عنك من حيث سکنتم و أنفقوا عليك من وجب و تجدكم كما ذكره الأکوسی فی دفع المعافی (ج ۱ ص ۱۰۱) ولانزل الفسادة الناذة عن كوتها فی منزلة خبر الواحد - ۱۲ مرتب

س ۱ (ج ۱ ص ۱۰۱) ، رقم ۵۱ ، کتاب الطلاق ۴

س ۲ کہما حقن العلامة العثانی فی إملاء السنن (ج ۱ ص ۱۰۱) باب أن المطلقة المبتنة لها السکنی والنفقة - ۱۲ مرتب
س ۳ چنانچہ عثمان بن احمد الدقاق کو خود امام دارقطنی نے نقد قرار دیا ہے اور حافظ ذہبی نے "صدوق فی نفسه" کہا ہے ،
دیکھیے میزان الاعتدال (ج ۱ ص ۱۰۱) ، رقم ۵۲۶ -

اور عبدالملک بن محمد ابو قلابہ امام ابوداؤد نے انہیں "أمین مأمون" قرار دیا ہے ، ابن جریر کہتے ہیں "ما رأیت

أخف منه" اور حافظ ذہبی فرماتے ہیں "مکتوب صاحب حدیث و فضل" ، بیابان قتال (ج ۱ ص ۱۰۱) ، رقم ۵۲۶ مرتب
س ۴ اس روایت کے رواتے متفقین مزید تحقیق کے لئے دیکھیے املاء السنن (ج ۱ ص ۱۰۱) اور تکملہ فرج اللہم (ج ۱ ص ۱۰۱) مرتب

(۴) طحاوی میں حضرت فاطمہ بنت قیس کے واقعہ کے بارے میں مذکور ہے کہ حضرت عمر نے اس کو ستمگرایا۔ لسانبارة کی آیت من کتاب اللہ تعلق وقول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بقول امراة لعلمها اذهمت سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول لها السکنی والنفقة۔ یہ وجہ سکنی و نفقہ کے حق میں صریح حدیث مرفوعہ ہے۔

البتہ اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ ابراہیم نخعی کا سماع حضرت عمر سے نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ابراہیم نخعی کی مراسیل با اتفاق جمہور مقبول ہیں چنانچہ حافظ ابن عبد البر التہذیب میں فرماتے ہیں «أق مرسلین الضعی صحیحۃ»

اس پر بعض لوگ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ امام بیہقی نے فرمایا کہ یہ حکم ابراہیم نخعی کی ان مراسیل کا ہے جو حضرت عبد اللہ بن مسعود سے مروی ہیں نہ کہ تمام مراسیل کا۔ لیکن امام بیہقی کا یہ قول جمہور محدثین کے خلاف ہے جنہوں نے ابراہیم نخعی کی مراسیل کو علی الاطلاق قبول کیا ہے۔

(۵) پھر مذکورہ بحث تو طحاوی کی مذکورہ بالا روایت کے بارے میں تھی جس میں حضرت عمر کی طرف سے یہ تصریح مروی ہے کہ «سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول لها السکنی والنفقة» اور حضرت عمر فاروق کے یہ الفاظ تو صحیح مسلم میں مروی ہیں «لا تترك كتاب الله و

شرح سنن ابی الدانہ (۲/۲۵۴) باب النفقة والسکنی لمعدۃ المطلاق ۴۱۲ م

۱۵ اس کو امام طحاوی کے علاوہ قاضی اسماعیل نے بھی ذکر کیا ہے کما نقل الماردینی صاحب الجوہر السننی فی ذیل سنن الکبریٰ للبیہقی (ج، ۱۵۴) کتاب النفقات، باب من قال لها النفقة۔ نیز علامہ ابن حزم نے بھی اسے سختی (۱۰۵) ۱۵۵۵۹۹۹۹ احکام العدة میں ذکر کیا ہے۔ ۱۷ مرتب

۱۵ (۱۵) ۳۸۹۹۹۹۹ کذا فی التکذیب (۱۵) ۲۱۲ م

۱۵ کما نقل المبارکغوری فی تحفة الأخریة (۲۵) ۱۳۳۳۳۳۳۳ باب زینب ۱۱۲ م

۱۵ چنانچہ خود حافظ ابن حجر نے تہذیب التہذیب میں کہا ہے «وجامعة من الأئمة متفقوا مراسیلہ» کذا نقل المبارکغوری فی فتحہ (۲۵) ۱۳۳۳۳۳۳۔

۱۵ نیز حافظ ابن عبد البر فرماتے ہیں «مراسیلہ عن ابن مسعود وعمر صحاح کلہما وما أرسل منها أقوى من آتی أسند» حکا۔ یعنی الغطان وغیرہ «کذا فی الجوہر السننی فی ذیل البیہقی (ج، ۱۵۴) باب من قال لها النفقة۔ ۱۲ مرتبہ

۱۵ (ج، ۱۵) ۴۸۵۵۵۵۵ ۴۱۲ م

سنة نبينا صلى الله عليه وسلم لقول امرأة لا مذرى لعنهما حفظت أو نسيت لهما السكوى و النفقة، جس سے اتنی بات وضع ہے کہ حضرت عمرؓ کے نزدیک فاطمہ بنت قیس کا واقعہ کتاب السنہ اور سنت رسول دونوں کے معارض تھا جس کا مطلب یہ کہ حضرت عمرؓ کے پاس فاطمہ بنت قیس کے واقعہ کے خلاف کوئی صریح حدیث موجود تھی، اور اصول حدیث میں یہ بات طے ہو چکی ہے کہ اگر کوئی صحابی "السنۃ کذا" کہے تو اس کا یہ قول حدیث مرفوعہ کے حکم میں ہے۔

بعض حضرات نے "وسنة شیتنا" کی زیادتی کو غیر صحیح قرار دینے کی کوشش کی ہے لیکن مسلم کی صحیح روایت میں ان الفاظ کے آنے کے بعد یہ اعتراض قابل امتناع نہیں ہے۔

رہی فاطمہ بنت قیس کی روایت سواس کے متخذہ جوابات دیئے گئے ہیں۔

سکئی کے باب میں شوافع وغیرہ کی جانب سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ فاطمہ بنت قیس اپنے شوہر اور ان کے گھروالوں کے خلاف زبان و رازی کیا کرتی تھیں اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو شوہر کے گھر سے ہٹا دیا۔

دوسری وجہ صحیحین میں حضرت عائشہؓ وغیرہ سے یہ مروی ہے کہ فاطمہ بنت قیس اپنے

منہ دیکھے نوح المہم (ج ۱ ص ۱۱۱)، مقدمہ قول الصحابی اولاً ہی من السنۃ کذا اہل ہر فی حکم الرفع - ۱۲ مرتب

سب مذکورہ اعتراض سے متعلقہ تفصیل کے لئے دیکھئے تہذیب الامم ابن قیم الجوزیہ، سبامشخصہ سن ابی داؤد السنذری (ج ۱ ص ۱۱۱)، باب من انکر ذلک عنی فاطمہ۔

اس اعتراض کے جواب اور "وسنة شیتنا" کی زیادتی کے متخذہ شواہد و ثبوت بات کے لئے دیکھئے الجوہر

السنی بذیل البیہقی (ج ۲ ص ۱۱۱)، باب من قال لہا النفقة (۱۲ مرتب عنہ

۱۱۱) چنانچہ کتابت میں شرع السنۃ کے حوالہ سے حضرت سعید بن السیبؓ کا اثر مروی ہے، نزلتہا "إنما نقلت فاطمہ

لظہر لسانہا علی أحنانہا" دیکھئے (ج ۲ ص ۱۱۱، رقم ۳۳۱۶) باب العدة - ۱۲ مرتب

کتاب مذکورہ جواب کے لئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (۱۵ ص ۱۱۱) باب المظنۃ الباتن لا نفقتہا - ۱۳ م

۱۱۱) چنانچہ بخاری (ج ۲ ص ۱۱۱) کتاب الطلاق، باب المطلقة إذا أحس علیہا أن یتعم علیہا الخیر و رأت

آئی ہے "عن عروہ أن عائشۃ أنکرت ذلک علی فاطمہ، وزاد ابن ابی الزناد عن هشام عن أمیہ عابت

عائشۃ أشد العیب وقالت إن فاطمہ كانت فی مکان وحش فحین علی ناحیتہا فلذلک أرحض لہا السب

صلی اللہ علیہ وسلم۔

اس روایت سے حضرت عائشہؓ کی فاطمہ بنت قیس پر شدید ناراضگی بھی (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

شوہر کے گھر میں تنہا ہونے کی وجہ سے وحشت محسوس کرتی قیس اس لئے آپ نے ان کو محترمہ عبداللہ بن ام مکتوم کے گھر میں عدت گزارنے کی اجازت دی۔

ربا نفقہ کا معاملہ بعض احناف نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ان کے شوہر کے وکیل نے انہیں نفقہ کی ایک مقدار بھیجی تھی لیکن فاطمہ بنت قیس اس کو کم سمجھ رہی تھیں، اور زائد کی طاعتیں، ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس زائد مقدار کو مستقر فرمایا ہو، لہذا حدیث مذکور میں نفقہ نہ ہونے سے مراد مطلق نفقہ کی نفی نہیں بلکہ اس مطلوب زیادتی کی نفی ہے۔

دوسرا جواب امام طحاوی نے دیا ہے اور وہ یہ کہ قرآن کریم میں "لَا تَحْرُجُوهُنَّ مِنْ بَيْتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ" کے ساتھ "إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِمَا جَسَدَتْهُنَّ مُبَيِّنَاتٍ" کا استثناء آیا ہے اور زبان درازی بھی "فاحشہ مبتدئہ" میں داخل ہے اس کی بنا پر فاطمہ بنت قیس سکنی سے محروم رہیں اور جب شوہر کے گھر میں نہ رہیں اور یہ گھر میں نہ رہنا بھی خود انہی کے عمل سے ہوا تو وہ "فاحشہ مبتدئہ" کے تحت داخل ہو کر نشوز ہوا اور نشوز کے بعد نفقہ واجب نہیں ہوتا۔ اس مقام پر امام جصاص کے کلام کا حاصل بھی یہی ہے۔

احقر کے نزدیک فاطمہ بنت قیس کے واقعہ کی سب سے بہتر توجیہ یہی ہے کہ جب شوہر کے گھر کی سکوٹ ختم ہو گئی خواہ فاطمہ بنت قیس کی وحشت کی وجہ سے یا خوف کی وجہ سے یا خود ان کی زبان درازی کی وجہ سے تو ان کا نفقہ بھی ساقط ہو گیا اس لئے کہ نفقہ احتباس کی جزا ہے اور

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

واضح ہے کہ خصوصی حالات کے تحت دیکھنے والی اجازت کو انہوں نے عام الفاظ کے ساتھ بیان کر دیا۔

عبداللہ بن ام مکتوم کے گھر میں رہنے کی اجازت کا ذکر صحیح مسلم (۱۵۱ ص ۳۰۷) کی مختلف روایات میں آیا ہے۔ واضح رہے کہ عبداللہ بن ام مکتوم ان کے چچا زاد بھائی تھے جیسا کہ سنن نسائی (۲ ص ۱۱۱) الوصیۃ فی خسرو ج

المستوت - من بیتھا (۱۱) کی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔ ۱۲ مرتب عنی عنہ

(حاشیہ صفحہ ۴۸۹)

سہ - جہاں مسلم (۱۵ ص ۳۰۷) میں خود حضرت فاطمہ بنت قیس کی روایت سے سچا ہوا ہے۔ ۱۲ م

سہ سورۃ طلاق آیت (۱) - ۱۲ م

سہ شرح معانی الآثار (۲ ص ۳۶۷) باب المطلقۃ طلاقاً یا نثراً - ۱۲ م

سہ دیکھئے احکام القرآن (۳ ص ۱۱۱) باب المسکئی لطلقتہ، سورۃ طلاق - ۱۲ م

احتباس نوت ہو گیا۔

السبۃ ان تمام توجیہات پر سنن نائی کی اس روایت سے اشکال ہوتا ہے جس میں حضرت فاطمہ بنت قیسؓ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ مروی ہیں « انما النفقة والسكنى للمراة إذا كان لزوجها علیها الرجعة » ان الفاظ کا ظاہر یہ بتلا کر ہے کہ یہ حکم فاطمہ بنت قیس کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ہر بدتونس کے لئے عام ہے۔ اس روایت کا کوئی تسلی بخش جواب تھری نظر سے نہیں گزرا سوائے اس کے کہ یوں کہا جائے کہ یہ الفاظ راوی کا تصرف ہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

باب ماجاء لاطلاق قبل النکاح

عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

سنة ۱۱۵ (ج ۱ ص ۱۰۵) المطلقة الباطن لا نفقة لها (میں عبید اللہ بن عبد اللہ بن عبد اللہ بن عبد اللہ کی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ آئے ہیں « لا نفقة لك » اس کے بعد راوی کہتے ہیں « فاستأذنته في الانشغال فأذن لها » جس کا ظاہر ہے کہ عدم نفقہ کا حکم پہلے لگا اور احتباس بعد میں نوت ہوا، اس صورت میں مذکورہ توجیہ کا انطیاق مشکل ہے آئیہ کہ یوں کہا جائے کہ نشور کی وجہ سے احتباس ختم ہونا مستحق پہنچا تھا اس لئے عدم نفقہ بھی طے ہو گیا تھا اگرچہ اس میں روایات میں عدم نفقہ کا ذکر پہلے ہوا اور احتباس کے ختم ہونے کا ذکر بعد میں ہوا ہو۔ ۱۲ مرتب

سنة ۱۱۶ (ج ۲ ص ۱۰۵) باب الرجعة في ذلك - ۱۲ م

سنة ۱۱۷ امام غلاماویؒ نے اس کا تفصیل جواب دیا ہے جس کا حال یہ ہے کہ یہ روایت کتاب اللہ اور سنت دونوں کے خلاف ہونے کی وجہ سے تحت نہیں، دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۱۰۵) باب المطلقة طلاقاً ما تشاء ماذا لها علی زوجها فی عدتها۔ علامہ عینیؒ نے بھی اس جواب کو نقل کیا ہے، دیکھئے عمدة القاری (ج ۲ ص ۱۰۵) باب قسمة فاطمة بنت قیس - ۱۲ مرتب عنہم

سنة ۱۱۸ امام غلاماویؒ کے جواب کے بعد روایت کو راوی کے تصرف پر محمول کرنا قرین تیا ہے۔ ۱۲ مرتب

سنة الحدیث أخرجه أبوداؤد بتغيره وزيادة (ج ۱ ص ۱۰۵) باب في الطلاق قبل النکاح - ۱۲ م

لا فذر لابن آدم فيما لا يملك ولا اعتقله فيما لا يملك ولا اطلاق له فيما لا يملك -
 اس حدیث کی وجہ سے اس پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص غیر منکوحہ کو «امت
 طالق» کہے تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی خواہ بعد میں وہ عورت اس کی منکوحہ بن جائے۔
 البتہ اگر طلاق کی نسبت ملک کی طرف کی گئی ہو جیسے «ان نکحتک فانت طالق»
 تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ایسی تعلیق مطلقاً درست ہو جاتی ہے۔
 جب کہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک سبلی الاطلاق اس قسم کی تعلیق باطل ہے۔
 مالکیہ کے نزدیک اس میں تفصیل ہے کہ اگر تعلیق میں عموم ہو یعنی تعلیق ایسی ہو جس کے
 بعد کسی بھی عورت سے نکاح کا امکان ہی باقی نہ رہے جیسے «کلما نکحت امرأة فبطلت»
 تو ایسی تعلیق باطل ہے، البتہ اگر کسی خاص عورت یا کسی خاص علاقہ یا خاص قبیلہ اور زمانہ کی
 نسبت سے تعلیق کی جائے تو ایسی تعلیق درست ہو جاتی ہے مثلاً «ان نکحت فلانة» یا «ان
 نکحت من بلدة كذا او من قبيلة كذا» یا «ان نکحت فھذا النھر» امام اوزاعی، ابن
 ابی لیلیٰ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام ترمذی نے سفیان ثوری کا مسلک بھی یہی غسل
 کیا ہے۔

عموم کی صورت میں تعلیق کے درست نہ ہونے کی وجہ ان حضرات کے نزدیک یہ ہے
 کہ یہ ایک حلال چیز یعنی نکاح کو بالکل حرام کر دینے کے مراد ہے جبکہ اختیار کسی انسان کو
 نہیں ہے۔

لہذا اسی طرح اگر عین کو منسوب الی الملک کیا جائے اور کہا جائے «ان ملکک فانت حر» یا منسوب الی سب
 الملک کیا جائے اور کہا جائے «ان اشتریتک فانت حر» تو یہ تعلیق حنفیہ کے نزدیک درست ہے۔ اس پر
 مسند کی تفصیل کے لئے دیکھئے نور الاوزار (۱۵۴) بحث الوجہ اللاسدة، الوجہ الثانی - ۱۲ مرتب
 نے مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے بدل الجہود (۱۰ ج ۱ ص ۲۶۳ و ۲۶۴) باب فی الطلاق قبل النکاح - ۱۲ م
 ۱۲۱۱ ابراہیم بن محمد کا ایک اثر بھی ان کی ذمیل ہے، فرماتے ہیں «اذ اوقت امرأة أو قبيلة جاز و إذا
 عم حکل امرأة فلیس بشیء» رواہ عبد الرزاق فی مصنفہ (ج ۶ ص ۴۴، رقم ۱۱۳۶۱)
 باب الطلاق قبل النکاح - ۱۲ مرتب

شافیہ اور حنابلہ کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں ارشاد ہے « و لا ینزل علیہ »

« فیما لا یملک »

احناف کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق مضاف الی الملک کو طلاق فی غیر الملک نہیں کہا جاسکتا کیونکہ طلاق کا وقوع حصول ملک کے بعد ہوگا، لہذا حدیث باب سے احناف کے خلاف استدلال درست نہیں، احناف کے نزدیک حدیث باب کا کھل طلاقِ تنجیزی یا وہ طلاق ہے جو معلق بغیر الملک ہو۔

اس توجیہ کی تائید مصنفؒ عبد الرزاق کے ایک اثر سے بھی ہوتی ہے « عن معمر بن الزہری فی رجل قال : کل امرأة أتزوجها فطلقها وکل أمة أشتريها فمحررة قال : هو كما قال قال معمر نقلت أوليس قد جاء عن بعضهم أمة قال لا يطلق قبل النكاح ولا عتاقه إلا بعد الملك قال [ثمأ ذلك أن يقول الرجل امرأة فطلقها وعبد فلان حرّ -

حنفیہ کی دلیل مؤطا امام مالک کی روایت ہے « عن سعید بن عمرو بن سلیم الزرقی أنه سأل القاسم بن محمد عن رجل طلق امرأة إن هو تزوجها فقال فقال القاسم بن محمد إن رجلاً جعل امرأة عليه كظفر أمة إن هو تزوجها فأمره عمر بن الخطاب ، إن هو تزوجها لا يقربها حتى يكفر كفارة المتظاهر - مصنف عبد الرزاق وغیرہ میں اس طرح کے اور بھی آثار صحابہ کرام سے مروی ہیں۔ والہ اعلم۔

۱ (۶۵ س ۴۲۱، ۴۴۴) ۱۲ م

۲ (۵۱۵) ظہار الخنز، کتاب الطلاق - ۲۱۲

۳ حناجیج روایت ہے « عن محمد بن قیس قال سألت إبراهيم والشعبي عن الطلاق قبل النكاح فقالا سئنا لا سود امرأة فوقت إن تزوجها فمطلق فقال عن ذلك ابن مسعود فقال قد بانء . ثم فآخذ بطنها إلى فنتها - رقم ۱۱۳۴ -

نیز روایت ہے « عن أبي سلمة بن عبد الرحمن أن رجلاً أتى عمر بن الخطاب فقال كل امرأة أتزوجها فمطلق فقال له عمر فهو كما قلت - رقم ۱۱۳۴ -

مصنف عبد الرزاق (۶۵ س ۴۲۱ و ۴۲۲) - ۳ مرتب

باب ماجاء ان طلاق الامة تطليقتان

عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: طلاق الامة تطليقتان

وعدة لها حيضتان۔

یہ حدیث اس بارے میں احناف کی دلیل ہے کہ عد و طلاق کے بارے میں بیوی کی حریت اور عدم حریت کا اعتبار ہے نہ کہ مرد کی، یعنی باندی دو طلاقتوں سے مختلظہ ہو جائے گی اور حرہ تین طلاقتوں سے خواہ شوہر کیسا ہی ہو۔

جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک مرد کی حریت و عدم حریت کا اعتبار ہے یعنی مرد اگر حر ہے تو اس کی بیوی تین سے کم میں مختلظہ نہ ہوگی اور اگر عبد ہے تو دو میں مختلظہ ہو جائے گی خواہ بیوی کیسی ہی ہو۔

شافعیہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عباسؓ وغیرہ کی روایت سے ہے "الطلاق

بالرجال والعدة بالنساء"۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ روایت موقوف ہے دوسرے یہ شافعیہ کے مسلک پر صریح نہیں اس لئے کہ اس کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ "الطلاق موكول إلى الرجال" یعنی طلاق کا اختیار صرف مردوں کو ہے۔

شافعیہ کی دلیل کے برعکس حدیث باب "غنیہ کے مسلک پر باطل صریح ہے البتہ اس

روایت پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ مظاہرینِ اسلام سے مروی ہے جو ضعیف ہیں۔

سہ الحدیث آخرجہ ابن ماجہ فسننہ (مشکوٰۃ) باب فی طلاق الامة وعدتها - ۲۱۲

سہ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھیے ہدایہ معراج النور (۳۵ مشکوٰۃ) ففصل ویقع طلاق کل زوج الخ - ۱۲ م

سہ یہ روایت متعدد صحابہ کرام سے مرفوعاً مروی ہے۔ دیکھیے سنن کبریٰ بیہقی (۵، ۶ مشکوٰۃ و سنن) باب ماجاء

فعدة وطلاق العبد (۱) کتاب الرجعة ۱۲ مرتب

سہ چنانچہ حافظ زبیر فرماتے ہیں "غریب مرفوعاً" نصیب الایہ (۲۵ مشکوٰۃ) اور حافظ فرماتے ہیں:

لم أجد مرفوعاً الدایہ (۲۵ مشکوٰۃ) ۱۲ مرتب

فہ کما قال المافظ فی التقریب (۲۵، ۲۵۵، رقم ۱۱۵) ۱۲ م

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں امام ابن حبان نے ان کو ثقافت میں شمار کیا ہے اور شیخ ابن عمام نقل کرتے ہیں کہ امام حاکم نے "شیخ من أهدى البصرة" کہا ہے اور شیخ کا لفظ الفاظِ تعديل میں سے ہے کما مرّح بہ التیو لھی۔ لہذا یہ روایت حسن سے کم نہیں، بالخصوص اس لئے بھی کہ سنن دارقطنی میں حضرت ابن عمر کی ایک روایت ہے بھی اس کی تائید ہوتی ہے "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم طلاق الأئمة اثنتان وعدتها حیضتان" یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن تائید و تقویت کے لئے کافی ہے۔ واللہ اعلم۔

باب ماجاء فی الخلع

عن الربیع بنت معوذ بن عفراء انهما اختلفت علی عهد النبی صلی اللہ علیہ وسلم فأمرها النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأمرت أن تصدق بحیضة۔

۱۵ میں ان الاختلاف (۳۵۳، ۳۵۴) ۱۲ م

۱۶ فتح القدیر (۳۵۳، ۳۵۴) فصل و بیع طلاق کل زوج الخ ۱۲ م

۱۷ دیکھئے تقریباً نو، و تقریباً (۳۵۳) الثالثة مشرق فی ألفاظ الجرم والتعديل ۱۲ مرتب

۱۸ (۳۵۳، ۳۵۴) ۱۲ م

۱۹ مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت ہے "السنة بالمرأة والطلاق أو العدة" دیکھئے (۳۵۵) باب ما قالوا فی العبد تكون تحت العرة الخ۔

اس مقام پر حضرت علی کا اثر ہے "الطلاق والعدة بالنساء"

نیز سنن کبریٰ بیہقی (۳، ص ۳۴) باب ماجاء فی عہد طلاق العبد الخ میں حضرت ابن عباس کا اثر

ہے "السنة بالنساء فی الطلاق والعدة"

یہ تمام آثار صحابہ مذہب احناف کو ثابت کرتے ہیں نیز فیہ رد رک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع

کے حکم میں ہیں، ۱۱ مرتب معنی مند

۲۰ الحدیث أخرجه النسائي (۲۵۱ ص ۳۳۳) عدة المختلعة، وابن ماجه (۳۳۳) باب عدة

المختلعة - ۱۲ م

اس باب میں پانچ مباحث ہیں :

خلع کے لغوی معنی لفظ "خلع" سے نکلا ہے اس کے معنی اتارنے کے ہیں اور مناسبت یہ ہے کہ قرآن کریم نے میاں بیوی کو ایک دوسرے کا لباس قرار دیا ہے ارشاد ہے **مَهْنٌ لِّبَاسٍ لِّكَفَرٍ وَأَنْتُمْ قَرِيبٌ مِّنْهُنَّ** اور خلع کے ذریعہ ایک دوسرے سے علیحدگی لباس اتار دینے کے مراد ہے۔

چار قریب المعنی الفاظ پھر اس باب میں چار الفاظ قریب المعنی مستعمل ہیں :

اور انکے درمیان فرق (۱) خلع (۲) طلاق علی مال (۳) فد یہ (۴) مباراتہ۔

حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں ملامہ قرطبی نے اپنی تفسیر میں اور علامہ ابن رشد نے بدایۃ المجتہدین ان کے درمیان یہ فرق کیا ہے کہ کل مہر کو بدل مقرر کرنا "خلع" ہے، اور جزو مہر کو بدل مقرر کر لینا فد یہ ہے اور عورت کا شوہر کے ذمہ سے ہر ایسے حق کو ساقط کر دینا جو نکاح کے ساتھ تعلق رکھتا ہو مباراتہ ہے۔ اور طلاق علی المال واضح ہے یعنی مہر سے قطع نظر مال کی کوئی مقدار مقرر کر کے طلاق دینا۔ ہذہ خلاصۃ ما قالوا۔

عدۃ المختلفہ حدیث باب استدلال کر کے امام اسحاق ابن المنذر وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ مختلفہ کی عدت صرف ایک حیض ہے جبکہ جمہور اس کے قائل ہیں کہ مختلفہ کی عدت وہی ہے جو دوسری مطلقات کی ہے یعنی تین حیض۔

۱۔ سورۃ بقرہ آیت (۸۷) پ - ۴۱۲

۲۔ وشرعاً ازالة ملك النکاح المتوقفه قبولها بلفظ الخلع أو مافی معناه كالمباراة كذا فی قواعد

الفقه (مجلد ۲) ص ۱۲ مرتب

۳۔ (۹۷ مسکن) باب الخلع وکین الطلاق فیہ - ۴۱۲

۴۔ الجامع لاحکام القرآن (۳۷: ۳۷۳) سورۃ بقرہ تحت قولہ **تَحْضُرُهُ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ**

تَأْخُذُوا بِهَا مِمَّا أُنْفُسُوهُنَّ الآية - ۴۱۲

۵۔ (۲۵ منہ) الباب الثالث فی الخلع - ۴۱۲

۶۔ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھیے المعنی (۵، ۴۴) کتاب العیّد، فضل وکل فرقہ بین الزوجین

فعدۃ ہا عدۃ الطلاق - ۱۲ مرتب

جمہور کے نزدیک حدیثِ باب میں "حیفۃ" سے مراد جنسِ جنس ہے اس پر بعض ان روایات سے اشکال ہوتا ہے جن میں "حیفۃ" کے ساتھ "واحدۃ" کی قید صریح ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ راوی کا تصرف ہے دراصل اس نے "حیفۃ" میں "ۃ" کو تاء وحدت سمجھا اور اپنی فہم کے مطابق "حیفۃ واحدۃ" روایت کر دیا حالانکہ "حیفۃ" میں تاء وحدت نہیں بلکہ بیان جنس کے لئے "ۃ" لائی گئی ہے۔

نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ یہ روایت جو خبر واحدہ ہے نص قرآنی "وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَكْنَ بَأْسَ فَنَفْسِهِنَّ تَلَاقَهُنَّ قُرُوبَهُنَّ" کا معارضہ نہیں کر سکتی۔

خلع فسخ ہے یا طلاق؟ | خلع امام احمدؒ کے نزدیک فسخ ہے امام اسحاقؒ اور ابو ثورؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے، نیز حضرت ابن عباسؓ کی طرف بھی یہی منسوب ہے۔

جمہور کے نزدیک سلع طلاق ہے، حضرت عثمان غنیؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے بھی یہی مروی ہے۔

امام احمدؒ کا استدلال یہ ہے کہ قرآن کریم میں خلع کا ذکر "الطَّلَاقِ مَرَّتَيْنِ" کے بعد کیا گیا ہے یعنی "وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقِيمُوا كَلِمَةَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِنَّ فِيمَا أَخَذْتُمُ مِنْهُنَّ" اور اس کے بعد اگلی آیت ہے "وَإِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ فَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ أَنْ يَكُنَّ زَوْجًا لَكُمْ" جو اس بات کی دلیل ہے کہ خلع ان تین طلاقوں میں شمار نہیں اگر خلع خود طلاق ہوتا تو طلاقیں چار ہوجاتیں جس کا کوئی قائل نہیں۔

۱۔ کسانى رواية النسائي (۲۵/۱۳۲) ۲۱۲

۲۔ سورة بقره آیت (۲۲۸) پ - ۱۳ م

۳۔ مذکورہ دونوں جواہد کے لئے دیکھئے الکوکب الذوی (۲۵/۲۱۱) اور بیدالجبوت (ج ۱۰، ص ۳۳)

بیان حکم الطلع - ۲۱۲

۴۔ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے الغنی (ج ۱، ص ۱۵) مسألة قال والمنلع فسخ المزہان امام احمدؒ

کی ایک روایت جمہور کے مطابق بھی نقل کی گئی ہے - ۱۱ مرتبہ

۵۔ وردہ بقرہ آیت (۲۱۹) پ - ۱۳ م

اس کے جواب میں جمہور کہتے ہیں کہ سیاقِ قرآن کا مفہوم یہ ہے کہ طلاق غیر مغلظہ دو ہیں، پھر ان میں دو صورتیں ہیں یا بلا مال ہوں گی یا بمال، « اَطَّلَقْتُ مَرْأَتِي » سے جہاں طلاق غیر مغلظہ کا دو ہونا معلوم ہو رہا ہے وہاں اس کے اطلاق سے طلاق بلا مال کی صورت بھی سمجھ میں آرہی ہے اور آیتِ خلع سے « طلاق بالمال » کا ذکر ہو رہا ہے لہذا خلع « مرتان سے خارج نہیں، لہذا « فَإِنْ طَلَّقَهَا » سے تیسری طلاق کا ذکر ہوگا اور طلاق کا چار ہونا لازم نہ آسکے گا۔

اس کے علاوہ جمہور کی ذمیل یہ بھی ہے کہ جب حضرت ثابت بن قیس کی اہلیہ نے خلع کا مطالبہ کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت بن قیس سے فرمایا « أَقْبَلِ الْخُدَيْقَةَ وَطَلَّقْهَا تَطْلِيقَةً » اس میں آپ نے خلع کو طلاق کے لفظ سے تعبیر فرمایا۔

کیا خلع عورت کا حق ہے؟ ہمارے زمانہ میں خلع کے بارے میں ایک اور مسئلہ عہدِ حاضر کے متجددین نے پیدا کر دیا ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ تمام علماء اہل سنت کا اس پر اتفاق یہ ہے کہ خلع ایک ایسا معاملہ ہے جس میں تراویحی طریقین ضروری ہے اور کوئی منسحق دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کر سکتا، لیکن ان متجددین نے یہ دعویٰ کیا کہ خلع عورت کا ایک حق ہے جسے وہ شوہر کی مرضی کے بغیر بھی عدالت سے وصول کر سکتی ہے۔ یہاں تک کہ پاکستان میں کچھ عرصہ پہلے عدالتِ عالیہ یعنی سپریم کورٹ نے اس کے مطابق فیصلہ دیدیا اور اب تمام عدالتوں میں اسی فیصلہ پر بطورِ قانون عمل ہو رہا ہے حالانکہ یہ فیصلہ قرآن و سنت کے دلائل اور جمہور کے متفقہ فیصلہ کے خلاف ہے۔

۱۔ اس مسئلہ سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھئے نور الاثر (ص ۲۲۱) تحت قوله ولذلت مع اطلاق الطلاق

بعد الخلع، حکم الناس۔ اور مدارج القرآن (ص ۵۱۱ و ۵۱۲) - ۱۲ مرتب

لئے صحیح بخاری (ص ۲۵) باب الخلع و کیفیت الطلاق فیہ - ۱۳

۲۔ اس سے اس استدلال کا بھی جواب ہو جاتا ہے جو مفتی ہیں امام احمد کی جانب سے کیا گیا ہے یعنی « ولائھا (الخلع) فرقة خلت عن صریح الطلاق و نیتہ فکانت فصحاء کما ترا العسوخ » دیکھئے (ص ۵۱، ۵۲) - ۱۲ مرتب
 ۳۔ تراویحی طریقین کے مزوری ہونے پر قرآن کریم کی دلیل آگے حضرت استاد معزم دام اتنا بھی کہ تشریح میں آرہی ہے ہنت سے دلیل کے لئے دیکھئے احکام القرآن للجبصاص (ص ۱۵، ۱۶) احد جمہور کے مذہب کے لئے دیکھئے بدایۃ المجتہد (ص ۲۵) - ۱۵

الباب الثالث فی الخلع، الفصل الثانی فی شروط وقوعه، المسألة الثالثة - ۱۳ مرتب

دوسرے اگر خطابِ حکام ہی کو ہوتب بھی اس سے نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا کہ حکام شوہر کی مرضی کے بغیر خلع کر سکتے ہیں کیونکہ حکام کا کام زوجین کو مشورہ دینا بھی ہوتا ہے لہذا آیت کا محال یہ ہے کہ ایسی صورت میں حکام زوجین کو خلع کا مشورہ دیں تاکہ تراخی طرفین متفق ہو کر خلع ہو سکے۔ متجددین کا دوسرا استدلال حضرت ثابت بن قیس کی المیہ حضرت حمیدؓ کے واقعہ سے ہے جو ترمذی کے اسی باب میں اختصار کے ساتھ آیا ہے اور بخاری میں اس تفصیل کے ساتھ مذکور ہے «عن ابن عباس أن امرأة ثابت بن قيس أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله! ثابت بن قيس ما أعتب عليه في خلق ولا دين ولكني أكره الكفر في الإسلام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أنتردين عليه حديثه قالت نعم قال رسول الله عليه وسلم أقبلي الحديث وطلتها تطليقة» یہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ثابت کی مرضی معلوم نہیں کی بلکہ براہِ راست ان کو طلاق دینے کا حکم دے دیا۔ واضح رہے کہ حضرت حمیدؓ کو حضرت ثابت بن قیس کی نسبت مرضی یہ شکایت تھی کہ وہ بد صورت ہیں۔

اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ خلع کا یہ فیصلہ حضرت ثابت کی مرضی سے ہوا تھا چنانچہ سنن نسائی میں یہ الفاظ آئے ہیں «فأرسل رسول الله صلى الله عليه وسلم الثالث فقال

سۛ یعنی جس صورت میں اس بات کا نظروں ہو کہ حدود اللہ کی رعایت نہ ہو سکی ۱۲ مرتب
سۛ یہ نام راجع قول کے مطابق ہے ورنہ ان کے نام کے بارے میں مختلف روایات ہیں تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری
(۹ ج ۳۱۵ و ۳۱۶) ۱۲ مرتب

سۛ (۲۵ ص ۳۹۹) باب الخلع وحكيف الطلاق فيه ۱۲ م
سۛ یعنی ۱۰ آکرہ ان آفت عنده أن أقع فيما يقتضى الكفر، کفر سے اصل کفر بھی مراد ہو سکتا ہے کاٹھا اشارت الی انہا قد تحملها شدّة كراهتها على إظهار الكفر لينفسخ نكاحها منه وهي تعرف أن ذلك حرام لكن خشيت أن يجعلها شدة الغضب على الوقوع فيه (والكفر شوہر کی وہ نیرہ کفر سے کفرانِ مشرعی مراد ہو سکتا ہے إذ هو تقصير المرأة في حق الزوج۔

تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (۲۰ ج ۱۶۳) باب الخلع اور فتح الباری (ج ۹ ص ۲۱۱) ۱۲ مرتب
سۛ جیسا کہ متعدد روایات میں اس کی تصریح آئی ہے، ان روایات کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۲۰ ص ۲۱۱) ۱۲ م

سۛ (۲۵ ص ۳۹۹) عدة المتلعة ۱۲ م

لہ خذ الذی لہا علیک وخذ سبیلہا، قال نعم۔ یہ ان کی منظوری کی صراحت ہے۔ بلکہ علامہ ابو بکر جصاص رحمہ اللہ نے تو حضرت ثناب بن قیس کے واقعے سے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ خلع کا اختیار مرد کو ہے نہ کہ قاضی کو کیونکہ یہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ثناب کو طلاق دینے کے لئے فرمایا اور خود تفریق نہیں فرمائی اگر یہ معاملہ عدالت کے ہاتھ میں ہوتا تو خود تفریق فرمادیتے، جیسا کہ لعان کے واقعے میں آپ ثابت ہوئے۔

پھر مجتہدین کی مستدل روایت میں "ملئہما" کا امر وجوب کے لئے نہیں بلکہ ارشاد مذہب اور مشورہ کے لئے ہے (گویا آپ کے ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ جب تمہاری زوجہ کسی صورت تمہارے ساتھ رہنے پر تیار نہیں تو ایسی صورت میں اس کو زیر دست زوجہ بنا رکھنا تمہارے لئے مناسب نہیں۔ ۲) كما صرح به الحافظ في فتح الباری والعینی في عدة القاری والعطلانی في إرشاد التاری۔

علاوہ ازیں آیت قرآنی "إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْذَرُوا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ" بھی اس بات کی دلیل ہے کہ خلع شوہر کی مرضی کے بغیر نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہاں حصر کے ساتھ کہا گیا ہے کہ نکاح کی گرہ مرد ہی کے ہاتھ میں ہے "لأن العقد ماحقه الناظرين بالشر" اس کے جواب میں یہ مجتہدین یہ کہتے ہیں کہ "الذی بیدہ عقد النکاح" سے زوجہ مراد نہیں بلکہ ولی "مراد ہے جیسا کہ متعدد مفسرین نے فرمایا ہے۔"

۱۔ احکام القرآن (ج ۱ ص ۳۱۵) ذکر اختلاف السنن و سائر فقہاء الامصار فیما یصل أخذہ بالخلع ص ۱۲
 ۲۔ چنانچہ واقعہ لعان کو فضائل کرتے ہوئے حضرت ابن مسعود فرماتے ہیں: "ان رجلاً من الأنصار قد امرت
 فأخلفها النسب صلی اللہ علیہ وسلم ثم فرق بینہما۔ صحیح بخاری (ج ۲ ص ۲۵۱) باب إحلان الملاءن ص ۲

۳۔ (ج ۹ ص ۱۳)

۴۔ (ج ۲۰ ص ۲۶۳)

۵۔ (ج ۸ ص ۱۵۱)

۶۔ سورہ بقرہ آیت (۲۳۰) پ ۱۲

۷۔ اس لئے کہ اصل عبارت اس طرح تھی "الذی عقد النکاح بیدہ" اس میں "بیدہ" جو "عقد النکاح" مبتدأ کی خبر ہے اس کو مقدم کر کے "بیدہ عقد النکاح" کہا گیا ۱۲ مرتب
 ۸۔ كما في الكشاف (ج ۱ ص ۲۸۵) والتفسير الكبير (ج ۶ ص ۱۵۳ و ۱۵۴) ص ۱۲

اس کا جواب یہ ہے کہ راجح تفسیر یہی ہے کہ یہاں "زوج" مراد ہے چنانچہ حافظ ابن جریر طبرستانی نے اس قول کی تائید میں مفصل دلائل پیش کر کے اس کو راجح قرار دیا ہے۔ نیز تفسیر ابوسود میں اس قول کی تائید میں ایک لطیف نکتہ بھی بیان کیا گیا ہے۔ واللہ اعلم

باب ما جاء في مدارة النساء

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ السَّرَّاءَ كَالضَّلَعِ إِنْ

ذَهَبَتْ تَقِيمَهَا كَسَرْتَهَا وَإِنْ تَرَكْتَهَا اسْتَقَمَتْ بِهَا عَلَى عِوَجٍ «

مورت کی پسلی کے ساتھ تشبیہ ایک لمینغ تشبیہ ہے اور اس میں یہ نکتہ بھی ہے کہ حضرت حوا علیہا السلام حضرت آدم علیہ السلام کی بائیں جانب کی سب سے اوپر کی پسلی سے پیدا

۱۔ دیکھئے جامع البیان من تأویل آی العتقان (۲۵ ص ۵۳۵ تا ۵۵۱)۔

اس کے علاوہ امام ہاشمیؑ اس کے تحت لکھتے ہیں " فی الآیة قولان الأول أنه الزوج وهو قول علی بن ابی طالب وسعيد بن المسيب وكثير من الصحابة والتابعين وهو قول ابی حنیفة۔ تفسیر کبریٰ (۶ ص ۱۵۲)۔

علامہ آلوسیؒ نے بھی اسی تفسیر کو راجح قرار دیا ہے، روح المعانی (۲ ص ۱۵۲)۔

نیز حافظ ابن کثیرؒ نے ابن ابی حاتم کے حوالے سے ایک مرفوع روایت ذکر کی ہے " قلت عقدة النكاح الزوج " یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن اس کو استشہاداً پیش کیا جاسکتا ہے، دیکھئے تفسیر القرآن العظیم لابن کثیر (ج ۱ ص ۲۸۹) ۱۲ مرتب معنی عنہ

۲۔ چنانچہ فرماتے ہیں " أن (القول) الأول (ای کون صاحب عقدة النكاح الزوج) أنسب بقوله تملأ؛ وَأَنْ تَقْتَرِبَ أَقْرَبَ لِلتَّقْوَى " إل آخره فإن إسقاط حق الصغيرة ليس في شيء من التقوى۔ تفسیر ابی السعد (ج ۱ ص ۱۵۲) ۱۲ مرتب

۳۔ شرح باب از مرتب ما فاه الله ۱۲ م

۴۔ مدارة " بذل الدنيا لإصلاح الدنيا " اور " بذل الدنيا لإصلاح الدين " کو کہا جاتا ہے۔ جبکہ مداعنت " بذل الدين لإصلاح الدنيا " کو کہتے ہیں۔ دیکھئے الکوکب الدرری (ج ۲ ص ۱۲) ۱۲ مرتب

۵۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۱۵۲) کتاب النکاح، باب المدارة مع النساء، ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۵۲) باب الوصية بالنساء، کتاب الرهناع ۱۲ مرتب

کی گئیں جو تمام پسلیوں میں سب سے چھوٹی اور سب سے ٹیڑھی پسلی ہوتی ہے، معلوم ہوا کہ عورت کا ٹیڑھا پن اس کا ذاتی ہے۔

اب حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ مرد کو اس کے درپے نہ ہونا چاہئے کہ اس کی کچی کو بالکل ختم کر دے، اس لئے کہ اس قسم کی کوشش کامیابی سے ہم کنار نہیں ہو سکتی بلکہ اس میں خدشہ ہے کہ ناموافقیت پیدا ہو کر فراق و طلاق تک نوبت نہ پہنچ جائے، البتہ یہ ممکن ہے کہ میانہ روی کے ساتھ اس کی اصلاح کی فن کر کرتا رہے تاکہ اس کے اعوجاج میں مزید اضافہ نہ ہو، اس طرح وہ عورت سے فائدہ حاصل کر سکتا ہے۔

اس حدیث میں اس طرف بھی اشارہ معلوم ہوتا ہے کہ عورت میں کسی قدر ٹیڑھا پن عیب نہیں جیسا کہ پسلی کی کچی بھی اس کا عیب نہیں، لہذا مرد کو عورت کے اندر مرد جیسے اوصاف تلاش نہ کرنے چاہئیں فان الله تعالى قد خلق كلاً من الصنفين بخصائص لا توجد في الآخر۔

پھر حدیث باب میں "استمتعت بها على عوج" سے مداراۃ کی تلقین مقصود ہے نہ کہ مددائنت کی، ظاہر ہے کہ عورت کی کچی کو برداشت کرتے ہوئے مددائنت سے کام لینے کی کوئی گنجائش نہیں، اس بات کو واضح کرنے کے لئے امام ترمذی نے اس حدیث پر "ما جاء في مداراة النساء" کا ترجمہ الباب قائم کیا۔ واللہ اعلم

شرح باب از مرثب

باب ما جاء في الرجل يسأله أبوه أن يطلق زوجته

عن ابن عمر قال حدثتني امرأة أحبها وكان أبي يكرها فأمرني
أبي أن أطلقها فأبيتُ فذَكَرْتُ ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال يا عبد الله
ابن عمر طلق امرأتك

۱۔ اس باب سے متعلق تمام تشریح الکوکب الذری (۲۵ ۲۶۶ و ۲۶۷) اور نکاح فتح الملہم (۱۵۱ و ۱۵۲) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرثب

۲۔ شرح باب از مرثب مفاد منہ ۱۲ م

۳۔ الحدیث أخرجه أبو داود (۲۵ ۳۳۳) باب في بر الوالدين، كتاب الأدب، وابن ماجه (۱۵۱) باب الرجل يأمره أبوه بطلاق امرأته ۱۲ م

یہاں دو مباحث ہیں، ایک "والدین کے حقوقِ واجبہ وغیرہ واجبہ میں امتیاز" جو ایک عمومی بحث کی حیثیت رکھتی ہے، دوسری بحث "والدین کے مطالبہ پر طلاق دینے سے متعلق ہے جو مقصودِ باب ہے۔

کن چہیندوں میں والدین کی اطاعت ضروری | جس طرح بعض لوگ تفریط میں مبتلا ہو کر والدین سے اور کن میں نہیں کے حقوق کی ادائیگی میں کوتاہی کر کے ان کا وبال

اپنے سر لیتے ہیں اسی طرح بعض دیندار افراط کا شکار ہو کر ضرورت سے زیادہ والدین کی اطاعت و فرمانبرداری کر کے دوسرے اصحابِ حق مثلاً بیوی یا اولاد کے حقوق تلف کر دیتے ہیں، جس سے ان نصوص کا نظر انداز کرنا لازم آتا ہے جن میں ان کے حقوق کی نگہداشت مکمل دیا گیا ہے۔ اور بعض لوگ کسی صاحبِ حق کا حق تو ضائع نہیں کرتے مگر حقوقِ فیروا جبہ کو واجب سمجھ کر ان کو ادا کرنے کی کوشش کرتے ہیں، پھر چونکہ بعض اوقات ان کا تحتل نہیں ہوتا اس لئے تنگ ہوتے ہیں اور دوسرے پیدا ہونے لگتا ہے کہ بعض احکامِ شرعیہ میں ناقابلِ برداشت سختی اور تنگی ہے اور اس سے ایک دوسرے صاحبِ حق یعنی نفس کے حقوق ضائع ہوتے ہیں، ان خرابیوں سے بچنے کے لئے حقوقِ واجبہ وغیرہ واجبہ میں امتیاز ناگزیر ہے جس کے لئے چند باتوں کا جاننا ضروری ہے

① جو امر شرعاً واجب ہو اور ماں باپ اس سے منع کریں تو اس میں ان کی اطاعت جائز ہی نہیں ہے جہاں تک واجب ہو۔ مثلاً اگر مالی وسعت کم ہے اور ماں باپ کی خدمت کرنے سے بیوی بچوں کو تکلیف ہوگی یعنی ان کے حقوقِ واجبہ ضائع ہوں گے تو بیوی بچوں کو تکلیف دیکر ماں باپ پر خرچ کرنا جائز نہیں۔ یا مثلاً اگر بیوی شوہر کے ماں باپ سے علیحدہ رہنے کا مطالبہ کرے اور ماں باپ اس کو اپنے ساتھ رکھنے کو کہیں تو شوہر کے لئے جائز نہیں کہ اس حالت میں بیوی کو اس کی مرضی کے علی الرغم اپنے والدین کے ساتھ رکھے، یا مثلاً اگر ماں باپ حج فرض یا طلبِ علم بقدر فرض کے لئے جانے نہ دیں تو اس میں بھی ان کی اطاعت جائز نہ ہوگی۔

② جو امر شرعاً ناجائز ہو اور ماں باپ اس کے کرنے کا حکم دیں تو اس میں بھی ان کی اطاعت جائز نہیں مثلاً وہ کسی ناجائز ملازمت کا حکم دیں یا رسومِ جاہلیت اختیار کرنے کو کہیں یا اسی طرح کسی اور ناجائز کام کو کہیں تو اس میں ان کی اطاعت جائز نہیں۔

③ جو امر شرعاً واجب ہو نہ ممنوع ہو بلکہ مباح ہو خواہ مستحب ہی کیوں نہ ہو اور ماں باپ اس کے کرنے یا نہ کرنے کو کہیں تو اس میں تفصیل ہے۔

اگر اس امر کی اس شخص کو ایسی ضرورت ہو کہ اس کے بغیر تکلیف ہوگی مثلاً غریب آدمی ہے پسہ پاس نہیں ہے اور بستی میں کوئی صورت کمائی گی نہیں ہے مگر ماں باپ جانے سے روکتے ہیں تو ایسی صورت میں ماں باپ کی اطاعت ضروری نہیں ہے۔

اور اگر اس درجہ کی ضرورت نہیں ہے کہ اس کے بغیر تکلیف ہوگی تو بھی اس عمل سے باز رہنا ضروری نہیں بلکہ دیکھنا چاہئے کہ اس کام کے کرنے میں اس کو کوئی خطرہ یا ضرر ہے یا نہیں، نیز یہ بھی دیکھنا چاہئے کہ اس شخص کے اس کام میں مشغول ہوجانے سے کوئی خادم یا سامان نہ ہونے کی وجہ سے ماں باپ کے تکلیف اٹھانے کا احتمال قوی ہے یا نہیں۔

(۱) اگر اس کام میں خطرہ ہے یا اس کے غائب ہوجانے سے بے سرو سامانی کی وجہ سے ماں باپ کو تکلیف ہوگی تو ان کی مخالفت جائز نہیں مثلاً غیر واجب لڑائی میں جاتا ہے یا سفر کی صورت میں ماں باپ کی خبر گیری کرنے والا بھی کوئی نہیں خادم کا انتظام کرنے کی بھی گنجائش نہیں اور وہ کام اور سفر بھی ضروری نہیں تو اس حالت میں ان کی اطاعت واجب ہوگی۔

(۲) اگر دونوں باتوں میں سے کوئی بات نہ ہو یعنی نہ اس کام یا سفر میں اس کو کوئی خطرہ ہو اور نہ والدین کی مشقت اور تکلیف ظاہری کا کوئی احتمال قوی ہو تو بلا ضرورت بھی وہ کام یا سفر باوجود ان کی مخالفت کے جائز ہے۔ اگر تہمت سخت ہی ہے کہ اس وقت بھی ان کی اطاعت کرے لیکن

والدین کے مطالبہ پر بیوی | پچھل بحث کی روشنی میں اب یہ سمجھنا بھی آسان ہے کہ اگر کسی شخص کو طلاق دینے کا حکم کے والدین کو اس کی بیوی سے ایذا پہنچتی ہو اور والدین اس سے بیوی کو طلاق دینے کو کہیں تو ایسی صورت میں اس شخص کے ذمہ طلاق دینا واجب ہے،

لیکن اگر والدین کو اس کی بیوی سے کوئی واقف تکلیف نہیں بلکہ والدین خواہ مخواہ اس کو طلاق دینے کو کہہ رہے ہوں تو ایسی صورت میں والدین کے حکم پر عمل اس کے لئے ضروری نہیں بلکہ اس صورت میں طلاق دینا عورت پر ایک طرح کا ظلم کرنا ہے طلاق اللہ تعالیٰ کے نزدیک بڑی بُری چیز ہے فقط مجبوری میں جائز رکھی گئی ہے خواہ مخواہ طلاق دینا ظلم اور کفر وہ

ملہ مذکورہ بحث تسبیح و تہنیت اور تہنیت کے ساتھ حکیم الامت حضرت نھالوی قدس سرہ کے رسالہ قواعد حقوق الوالدین سے ماخوذ ہے جو بولور انوار میں (۱۹۱۵ء) شامل ہے اور ہشتاد و نہر کے ضمیمہ ثانیہ کی حیثیت سے پیش نظر ہو کر کے آخر میں بھی چھپا ہوا ہے نیز اردو الفتاویٰ جلد چہارم میں بھی موجود ہے، دلائل کی تفصیل بھی ان کتابوں میں موجود ہے حضرت مولانا ماسن علیہ السلام نے رسالہ حقوق الوالدین کے آخر میں حضرت نھالوی کے رسالہ کی تہنیت و تسبیح بھی

کردی ہے ۱۲ مرتب

۱۵ المساع الذکی (۱۹۱۵ء) مخطوط ۱۲ م

لکھ غم الاثر سرعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں :

وإيقاع الطلاق مباح وإن كان مبغضاً فی الأصل عند عاقبة العلماء (بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۹)

تحریمی ہے نکاح تو دو سال کے لئے موضوع ہے بلاوجہ فراق کیسے جائز ہو سکتا ہے۔
 جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کے واقعہ کا تعلق ہے اس میں حضرت عمر فاروقؓ نے
 جو اپنے صاحبزادہ کو طلاق کا حکم دیا اور پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے حکم کی توثیق کرتے
 ہوئے۔ "طلق امراتک" ارشاد فرمایا ظاہر ہے کہ اس کی کوئی معقول وجہ ہوگی ورنہ خواہ مخواہ
 طلاق دینا ظلم ہے، حضرت عمرؓ جیسے جلیل القدر صحابی کسی ظلم کیسے کر سکتے تھے اور اگر فرض خیال
 وہ ایسا کر کے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کیسے گوارا فرماتے؟ اور کیسے ظلم کی اعانت فرما سکتے تھے؟
 یقیناً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا پورا اطمینان تھا کہ حضرت عمرؓ نے جو طلاق کا حکم دیا،
 اس کی کوئی معیج وجہ ہوگی اور ایسی صورت میں والدین کے حکم کی تعمیل ضروری ہے کما مژ۔
 البتہ یہ سوال رہ جاتا ہے کہ اگر اس صورت میں حضرت ابن عمرؓ کے لئے اپنے والد کے
 حکم کی تعمیل ضروری تھی تو انہوں نے ابتداءً طلاق دینے سے انکار کیوں فرمایا، یہاں تک
 کہ حضرت عمرؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہنے کی نوبت آئی، اور پھر آپ نے طلاق دینے
 کا حکم فرمایا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ان کی نظر ایک طرف اپنے والد کے حکم کی طرف تھی تو دوسری
 جانب طلاق کے مبغوض ہونے کی طرف تھی، گویا والد کی نافرمانی یا ارتکاب مبغوض بلیتین
 میں سے کسی ایک کو دو "احوں" سمجھ کر ترجیح زدے پارہے تھے، اور طلاق کے جس سبب صحیح
 کی طرف حضرت عمر فاروقؓ کی توجہ تھی وہ اہلیہ کی محبت کی وجہ سے ان کی نظروں سے اوجھل
 تھا اس لئے انہوں نے ابتداءً طلاق دینے سے توقف فرمایا اور بعد میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

ومن الناس من يقول لا یباح إیقااع الطلاق الا عند الضرورة لقوله صلی اللہ علیہ وسلم لعن الله
 كل ذاق مطلق، وقال صلی اللہ علیہ وسلم ایما امرأة اختلعت من زوجها من نشور فاعلیها
 لعنة الله والملائكة والناس أجمعین؟ دیکھیے مبسوط شرحی (ج ۶ ص ۱۳) اول کتاب الطلاق ۱۳
 مرتب معنی عن

(حاشیہ صفحہ ۵۰۴)

(۱) مذکورہ تفصیل حکیم الامت حضرت تھانویؒ کے رسالہ "ازالہ الزین عن حقوق الموالدین" ص ۱۳ و ۱۹
 سے ماخوذ ہے جو "آداب زندگی" اور "اصلاحی نصاب" کا حصہ ہے ص ۱۳

کے فرمان پر طلاق دیدی۔ واللہ اعلم وعلماؤہم وأحکم
شرح باب از مرتب معاذ اللہ

باب ماجاء فی طلاق المعتوه

عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: كل طلاق جائز إلا
طلاق المعتوه المضروب على عقله۔

• سئل طلاق میں حصرِ اضنافی ہے ورنہ اگر حصرِ عقل مانا جائے تو لازم آئے گا کہ بچہ کی
طلاق بھی واقع ہو جائے حالانکہ ایسا نہیں ہے اس لئے یہاں حصرِ اضنافی قرار دیا جائے گا،
گویا باعتبار عاقل کے حصر ہے یہ

حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں حدیثِ باب میں "معتوه" سے مراد مجنون ہے
معتوه کے معنی مشہور مراد نہیں یعنی "الذی لیس برشید و لیس له کثیر تحریرة و خیرة
و بصیرة فی الامور" (جسے ناتجربہ کار اور ناسمجھ سے تعبیر کیا جاسکتا ہے) اس لئے کہ اس کی

سے مذکورہ جواب الکوکب الذوی (۲۵، ۲۶) سے ماخوذ ہے۔

ایک جواب یہ بھی آتا ہے کہ چونکہ طلاق کا سبب صحیح ان کی نظروں سے اوجھل تھا اس لئے بلا وجہ طلاق
دینا ان کے نزدیک ویسے ہی درست نہ تھا جبکہ ان کو الجبہ سے قلبی لگاؤ بھی زیادہ تھا اس لئے انہوں نے ابتداء
طلاق دینے سے انکار کر دیا، پھر بعد میں جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان سے اپنے والد کے حکم کی توثیق ہو گئی تو قبیل
حکم میں طلاق دیدی و اللہ اعلم ۱۳ مرتب۔

۳۴ شرح باب از مرتب ۳۳

۳۵ الحدیث لم یخرج أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی قاله الشیخ محمد قواد عبد اللہ
المباح الصحیح (۳۵، ۳۶) ۳۴

یہ یہ تشریح السک الذکی (۳۳، ۳۴) منطوط سے ماخوذ ہے ۳۴

۳۵ واضح رہے کہ معتوه اصطلاحِ فقہ میں "من کان قلیل الفہم مختلط الکلام فاسد التدییر و شعیبہ
بالجنون و ذلك لما یصیبہ فساد فی عقله من وقت الولادة و کونہا ہے کافی قواعد الفقہ (مسئلہ)
معتوه اور مجنون میں معنی یہ فرق ہے کہ معتوه مارنا پیتا اور گال (بقیہ ماشیہ اگلے سنہ پر)

طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

مجنون و معتوہ کی طلاق کے واقع نہ ہونے پر اجماع ہے حکاہ العینی، پھر عدم وقوع طلاق کا حکم "ناکم" اور "معنی علیہ" یعنی بہیوش وغیرہ کو بھی شامل ہے۔

یہاں یہ دوہم ہو سکتا ہے کہ ان مذکورہ معذورین اور سکران میں کوئی فرق نہیں ہے تو جس طرح ان کی طلاق واقع نہیں ہوتی اسی طرح سکران کی بھی طلاق واقع نہ ہونی چاہئے حالانکہ حنفیہ کے مسلک کے مطابق اس کی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

نہیں دیتا جبکہ مجنون ایسی حرکات میں مبتلا ہوتا ہے کہافی الجوزالرائق (ج ۳ ص ۱۴۹)

معتوہ اور مجنون دونوں کی طلاق واقع نہیں ہوتی کہافی بدائع الصنائع (ج ۳ ص ۵۹۹-۱)

فصل وأما شرائط الركن فأنواع، كتاب الطلاق۔

حدیث باب میں "معتوہ" سے "من عقد اختلال" مراد ہے جس میں معتوہ اور مجنون دونوں آجاتے ہیں۔

اس تشبیح سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حضرت گنگوہی قدس سرہ نے جو معتوہ کے معنی مشہور کیا

فرمائے ہیں وہ ایک تیسرے معنی میں جو مجنون اور معتوہ اصطلاحی سے مفایر ہیں واللہ اعلم۔ ۱۲ مرتبہ ماہنامہ اللہ

(حاشیہ صفحہ ۱۷۸)

۱۷ عدد القاری (۲۰ ص ۱۴۹) باب الطلاق فی الاطلاق والکفر ۱۲ م

۱۸ اس لئے سکران میں سے کوئی اپنے حواس میں نہیں ہوتا ۱۲ م

۱۹ سکران کی خلاف سکران کی طلاق کے وقوع اور عدم وقوع کے بارے میں اختلاف ہے

حضرت سعید بن المسیب، حسن بصری، ابراہیم نخعی، زہری، شعبی، امام اوزاعی، سفیان ثوری اور امام

ابو حنیفہ اور امام مالک یہ حضرات سکران کی طلاق کے وقوع کے قائل ہیں، امام شافعی کا اجماع قول بھی اسی کے مطابق

ہے، نیز امام احمد کی بھی مرجوح روایت یہی ہے۔

جبکہ ابو شیبہ، طاؤس، عکرمہ، قاسم، عمر بن عبدالعزیز، ربیعہ، لیث، امام اسلمی اور مزعل سکران

کی طلاق کے عدم وقوع کے قائل ہیں، امام احمد کی راجح اور امام شافعی کی مرجوح روایت بھی اسی کے مطابق ہے، حنفیہ

میں سے امام طاہری نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ دیکھئے فتح الباری (۱ ص ۱۴۹) باب الطلاق فی الاطلاق ۱۲

مرتبہ معنی ۱۷۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مجنون و معتوہ کے مغلوب العقل ہونے کا سبب قدرتی اور غیر اختیاری ہے، اسی طرح نامم کی نوم اگرچہ بظاہر اختیاری معلوم ہوتی ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ بھی غیر اختیاری ہے کما یظہر عند التامل، جبکہ سکران کے مغلوب العقل ہونے کا سبب خود اس کا کسی سے پھر وہ معصیت بھی ہے، لہذا اس کی طلاق واقع ہو جائے گی۔

البتہ یہاں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ مسافر اگرچہ معصیت مثلاً سرقہ وغیرہ کے لئے سفر کر رہا ہو تب بھی اسے رخصت سفر حاصل ہو جاتی ہے اور وہ قصر کرتا ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ سکران کو بھی عدم وقوع طلاق کی گنجائش حاصل ہو کہ جس طرح سفر معصیت میں معصیت آدمی کی رخصت کو ختم نہیں کرتی اسی طرح سکران کی معصیت سے اس کے مغلوب العقل ہونے کا عذر ختم نہ ہونا چاہئے۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ رخصت سفر کا مدار سفر پر ہے اور وہ معصیت کی حالت میں بھی موجود ہوتا ہے لہذا رخصت سفر حاصل ہو جاتی ہے "والمؤاخذة على المعصية أمر آخر بآی علیہ" جبکہ یہاں طلاق کا دار و مدار الفاظ طلاق پر ہے اور الفاظ طلاق موجود ہیں لہذا طلاق واقع ہو جائے گی، فتاویٰ اہلہ و اللہ اعلم

شرح باب از مرقب عنہ

باب (بلا ترجمہ)

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ النَّاسُ وَالرَّجُلُ يَطْلُقُ امْرَأَتَهُ مَا شَاءَ أَنْ يَطْلُقَهَا وَهِيَ

لہ لیکن اس جواب پر یہ الجھن پھر بھی باقی رہتی ہے کہ اگر محض الفاظ طلاق پر مدار ہو تو الفاظ طلاق تو نامم اور مجنون کی صورت میں بھی پائے جاتے ہیں؟

البتہ یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ طلاق کا مدار الفاظ طلاق پر ہے بشرطیکہ وہ غیر مغلوب العقل سے صادر ہوئے ہوں، سکران اگرچہ مغلوب العقل ہے لیکن چونکہ اس کا مغلوب العقل ہونا اس کے کسب اختیار سے ہے اس لئے وہ حکم کے اعتبار سے "غیر مغلوب العقل" میں شمار ہے اس لئے اس کی طلاق واقع ہو جائے گی ۳ مرتب
۱۴۳۸ھ میں متعلقہ بیشتر تشریح "الکوکب الدوری" (۲۵ ص ۲۵۰) سے ماخوذ ہے ۱۴

۱۴ شرح باب از مرتب ۱۴

۱۴ الحدیث لم یخرج أحد من اصحاب المكتبة السنن سوسی الزمذنی قال الشیخ محمد فراد عبد الباقی، الجامع
المصیح للزمذنی (ج ۳ ص ۱۴)

۱۴ ۱۵۷۸ الناس اس کی خبر مؤثر ہے یعنی "بیضاؤن" اور "الرجل یطلق امرأته" الوجہ جاری ہے۔ کذالک "الکوکب
(۲۵ ص ۱۴) مرتب۔

امراته إذا ارتجها وهي في العدة وإن طلقها مائة مرة أو أكثر...
 حتى ينزل القرآن الطلاق مَرَّتَيْنِ فِيمَا لَكَ بِهِمْ عَزْمٌ أَوْ تَرْجِيحٌ بِإِحْسَانٍ،

قالت عائشة فاستأفت الناس الطلاق مستقبلاً مَنْ كَانَ طَلَّقَ وَمَنْ
 لَمْ يَكُنْ طَلَّقَ - یعنی زمانہ جاہلیت میں لوگوں کا عام معمول یہ تھا کہ عورت کو طلاق
 دے دیا کرتے تھے اور ان کو عدت میں رجوع کرنے کا اختیار ہوتا تھا رجوع کرنے کی
 تقدیر پر عورت آدمی کی بیوی شمار ہوتی تھی خواہ کتنی ہی مرتبہ طلاق دیدی جائے اور
 کتنی ہی مرتبہ رجوع کر لیا جائے۔

پھر جب آیت قرآنی "الطَّلَاقُ مَرَّتَيْنِ" نازل ہوئی تو اس نے دو مرتبہ رجوع
 کے معتبر ہونے اور تیسری طلاق کی صورت میں حرمتِ غلیظہ کا حکم لگا دیا۔

اب حضرت عائشہ کے مذکورہ جملہ کا مطلب یہ ہے کہ آیت قرآنی نازل ہونے
 کے بعد لوگوں نے تین طلاق کا اعتبار شروع کر دیا اور تین کا مدد پر اہونے پر حرمت
 غلیظہ کا حکم لگانے لگے البتہ نزولِ آیت سے قبل دیکھنے والی ایسی طلاقوں کو کالعدم شمار
 کیا گیا جن کے بعد رجوع کیا گیا تھا۔

زمانہ جاہلیت کے | اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ زمانہ جاہلیت کے تصرفات ہدر
 تصرفات ہدر ہیں | ہیں چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ثابت نہیں کہ آپ
 نے کسی نو مسلم سے یہ پوچھا ہو کہ اس نے مال کہاں سے کمایا؟ باوجودیکہ ان کے ہاں
 جوے اور سود وغیرہ کا عام رواج تھا، معلوم ہوا کہ اگر کوئی شخص اسلام لے آئے اور اس
 نے اسلامی لحاظ سے ناجائز ذرائع سے مال کمایا ہو تو ایسا مال اس شخص کے لئے حلال ہوگا
 اور اس کو اس مال کے لوٹانے یا صدقہ کرنے کا حکم نہ دیا جائے گا بشرطیکہ وہ مال ان کے
 لیے سابقہ دین کی رو سے حلال ہو۔ واللہ اعلم۔ شرح باب از مرتب -

باب ما جاء في الحامل المتوفى عنها زوجها توضع

عن الأَسودِ عَنِ ابْنِ السَّائِلِ بْنِ بَعْلَاجٍ قَالَ وَنَعْتِ سَبِيْعَةَ بَعْدَ وَفَاةِ زَوْجِهَا

لہ مذکورہ تشریح الکوکب الدرری (۲۵: ۱۲۵) سے ماخوذ ہے۔ ۴۱۲

تہ شرح باب از مرتب عن عائشہ عن ۴۱۲

عہ الحدیث أخرجه النسائي (۲۵: ۱۲۵) باب مدة الحامل المتوفى عنها زوجها (ابن ماجہ (۱۳۶))

باب الحامل المتوفى عنها زوجها ۴۱۲

بثلاثة وعشرين أو خمسة وعشرين يوماً فلما فعلت تشرفت للتكاح فأنكر عليها فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال إن تفعل فقد حلل أجملها ^{عليه} متوفى عنها زوجها کی عدت کا بیان اس آیت میں آیا ہے « وَالَّذِينَ يَتَوَقَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَنْزِلْنَا عَلَيْكُمْ بَأْتِئْتُمْ بِأَنْفُسِكُمْ وَأَرْثَاتِ الْأَعْمَالِ أَجَلَهُمْ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ »۔ ان دونوں آیتوں کی روشنی میں « متوفی عنها زوجها غیر حاملہ » کی عدت متعین ہے یعنی چار مہینے دس دن اور حاملہ غیر متوفی عنها زوجها کی عدت بھی متعین ہے یعنی وضع حمل، البتہ ایک صورت میں تعارض پیدا ہو جاتا ہے یعنی « حاملہ متوفی عنها زوجها » کی صورت میں پہلی آیت کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی عدت چار مہینے دس دن ہو جبکہ دوسری آیت کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی عدت وضع حمل ہو۔

چنانچہ حضرات صحابہ کرام میں « حاملہ متوفی عنها زوجها » کی عدت کے بارے میں اختلاف رہا ہے۔

حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا مسلک یہ ہے کہ وضع حمل اور چار مہینے دس دن دونوں کا پایا جانا ضروری ہے جیسا کہ احوط بھی یہی ہے اس مسلک کو یوں بھی تفسیر کیا جاتا ہے کہ ایسی عورت کی عدت اربعہ الاجلین ہے، شروع میں حضرت ابن عباس کا مسلک بھی یہی تھا۔ اس صورت میں تعارض کو گویا کہ تطبیق کے طریق سے ختم کیا گیا ہے۔ جبکہ جمہور صحابہ کرام اور ائمہ اربعہ کے نزدیک ایسی عورت کی عدت متعین طور پر وضع حمل ہے، مذکورہ حدیث باب سے جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، اس روایت پر اگرچہ انقطاع کا اعتراض ہے لیکن اسی باب کی دوسری روایت سے بھی جمہور کا مسلک ثابت ہوتا ہے،

لما ارتفعت وطهرت ۲۱۴

لما ای مالت إلیہ ۲۱۴

۱۱۴ سورہ بقرہ آیت (۲۳۳) پ، ۱۱۴

۱۱۴ سورہ طہ آیت (۴) پ، ۱۱۴

شہ بشرطیکہ عدت چنانہ کی پہلی تاریخ سے شروع ہوتی ہو، ورنہ اگر عدت اسے ہی مہینے کے درمیان شروع ہوتی ہو تو عدت کے ۱۳۰ دن ہوں گے، گویا پہلی صورت میں مہینے مقہور ہے خواہ انتیس دن کا ہو یا تیس دن کا، اور دوسری صورت میں ہر مہینے کے تیس دن متعین ہیں، دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۳ ص ۱۱۵) فصل وأعمالیان مقادیر العدة إلّا ۱۲ مرتب

سليمان بن يسار فرماتے ہیں : « أن أبا هريرة وابن عباس وأبا سلمة بن عبد الرحمن تذكروا
 المتوفى عنها زوجها الحامل تضع عند وفاة زوجها فقال ابن عباس تفتت أحرار الجليلين
 وقتان أبو سلمة بل تحل حين تضع وقال أبو هريرة أنا مع ابن أخي يعني أبا سلمة ،
 فأرسلوا إلى أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم فقالت قد وضعت سبعة
 الأستية بعد وفاة زوجها بي سير فاستفتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فأمرها
 أن تغزج » امام ترمذی نے اس روایت کو « حسن صحیح » قرار دیا ہے۔ حضرت عبد اللہ
 بن عباس نے روایت سننے کے بعد جمہور کے مسلک کی طرف رجوع کر لیا تھا۔

حقیقت مجھ پر یہ ہے کہ دوسری آیت یعنی « اولاد الاحمال پہلی آیت یعنی « والذین
 يتوفون منکم » کے لئے متعارض صورت میں ناخ ہے جبکہ دوسروں میں تو کوئی تعارض ہی نہیں
 کما تر، جن حضرات نے ابدال الجلیلین کا قول اختیار کیا اس کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ
 ان کو سب سے پہلی روایت نہ پہنچی تھی اور ابدال الجلیلین کو اختیار کرنے میں احتیاط تھی،
 دوسری وجہ یہ تھی کہ ان کو یہ علم نہ تھا کہ کونسی آیت نزول کے اعتبار سے مقدم ہو کر منسوخ
 ہے اور کونسی آیت تو خیر ہو کر ناخ ہے۔ جبکہ حضرت عبد اللہ بن مسعود فرماتے ہیں « من شاء
 باهله أن سورة النساء العسرى (سورة الطلاق) نزلت بعد التي في البقرة » نیز
 حضرت عمر فرماتے ہیں « لو وضعت وزوجها على سريره لا لفضت عذتها ويحل
 لها أن تتزوج به والله اعلم۔ شرح باب امر متجب عافاء الله

باب ماجاء في عدة المتوفى عنها زوجها

قالت زينب دخلت على أم حبيبة زوج النبي صلى الله عليه وسلم حين توفى أبوها

سہ مذکورہ تشریح کے لئے درج ذیل کتب سے استفادہ کیا گیا ، فتح القدير (۳ ص ۱۲۷)
 باب العدة ، البصائر (۳ ص ۱۲۳ و ۱۲۴) باب العدة۔ اور الکوکب الندی
 (۲ ص ۲۴۰ و ۲۴۱) ۱۳ مرتب

سہ الحدیث أخرجا البخاری (۱ ص ۱۵۱) باب احداد المرأة على غير زوجها، کتاب الجنائز، و
 مسلم (۱ ص ۱۵۱) باب وجوب الإحداد في عدة الوفاة وتخريمه في غير ذلك إلا ثلاثة أيام ۱۳ م

أبو سفيان بن حرب صدعت بطيب فيه سفرة خلوق أو غيره فدهنت به جارية
ثم مسّت بهار ضيها ثم قالت والله مالي بالطيب من حاجة غير اني سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تحدد على ميت
فوق ثلاثة أيام إلا على زوج أربعة أشهر وعشراً -

عورتوں کے بناؤ سنگھار اور زیب زینت | اس روایت میں "مسّت بهار ضيها" کے
کا جواز اور اس کی مشرانہ

العناظ سے معلوم ہوا کہ اگر قطیب یا زینت کے لئے کوئی چیز رخساروں پر لگائی جائے
تو جائز ہے۔

عورتوں کے بناؤ سنگھار اور زیب زینت سے متعلقہ تفصیلی احکام فقہی کتابوں
میں نہیں ملتے، لیکن قرآن و سنت کے مجموعی دلائل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ چند شرائط کے
ساتھ ہر قسم کا بناؤ سنگھار اور زیب زینت عورت کے لئے جائز ہے۔

① نا محرم کے لئے نہ ہو ② تخریق خلق اللہ نہ ہو، یعنی ایسی زینت اور بناؤ سنگھار

۱۵ دھر طیب معروف مرکب يتخذ من الزعفران وغيره من أنواع الطيب وقد لب عليه المرأة والصفرة
كذا في النهاية (۲۵ ص ۱۳ مرتب

۱۶ قال السندي الوجه فوق الذقن إلى ما دون الأذن وقال الأبي العارض الأسيان وأطلقت حنا
على الخدين مجازاً لأنها عليها فهو من مجاوز المجاورة أو من تسمية الشيء بما كان من سببه. كذا في تكملة
فتح الملهم (۱۵ ص ۲۲۴) ۱۱

۱۷ أحدثت المرأة على زوجها فحده فهي محدة وحذت تحدد وتحده فهو حاد إذا حزنك عليه ولبست
ثياب الحزن وتركت الزينة. النهاية (۱۵ ص ۲۵۲) ۱۲ مرتب

۱۸ ظاہر ہے کہ جب نا محرم کے ساتھ بناؤ سنگھار ہے تو نا محرم کے لئے زیب و زینت اختیار کرنا مکروہ
نہ ہوگا۔ نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "والمرأة إذا استعطرت فحرفت بالجلس فهي كذا وكذا العيني زانبة"
سنن ترمذی (۲۵ ص ۲۵) باب ما جاء في كراهية خروج المرأة مشعطرة، ابواب الاستيطان والآداب ۱۱ مرتب

۱۹ چنانچہ حضرت عیدائش بن مسعود فرماتے ہیں ان السبي صلى الله عليه وسلم لعن الواشيات (گودنے والیاں)
والمستوشيات (گودلنے والیاں) والمستعصات (چہرے سے بال نونچنے والیوں) مستغيات اللسن
مستغيات خلق الله. ترمذی (۲۵ ص ۲۵) باب ما جاء في الواصلة والمستوصلة المرز ۱۲ مرتب

نہ ہو جو اصل حلیہ بگاڑ کر رکھے ۳) تشبیہ بالکفار نہ ہو۔

مسألة الحداد | حدیث باب سے معلوم ہوا کہ شوہر کے سوا کسی کے لئے تین سے زائد سوگ منانا جائز نہیں البتہ بیوی شوہر کی موت پر چار مہینہ دس دن سوگ منائے گی، جو واجب ہے۔

پھر اس سوگ کے بارے میں اختلاف ہے :

امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک یہ سوگ ہر معتقدۃ الوفات پر واجب ہے خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ، مسلمہ ہو یا کاتبیہ۔
امام ابوحنیفہ کے نزدیک صغیرہ اور کاتبیہ پر سوگ واجب نہیں، ابو ثور اور بعض مالکیہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

۴) چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "پس متان تشبہ بغيره الا تشبهوا باليهود والانسار واليهود اخرجه الترمذی (ج ۲ ص ۲۵۰) باب ماجاء في كراهية اشارة اليد والسلام ۱۲ مرتب علیہ حسنہ خرائط اور بھی ہیں

۵) تشبہ بالرجال نہ ہو، چنانچہ حضرت ابن عباس کی روایت ہے "لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم المشبهات بالرجال من النساء والمثبهين بالنساء من الرجال - ترمذی (ج ۲ ص ۲۵۰) باب ماجاء في المشبهات بالرجال اللذی بے جا اسراف نہ ہو، ارشاد رب تعالیٰ ہے " وَلَا تُشْرِكُوا بِرَبِّكُمُ الشِّرْكَاءَ الَّذِينَ يَرْتَضُونَ عَنَّا لِيُخْبِتُوا لَنَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْفٰسِقِیْنَ " (سورۃ انفاء، آیت ۱۳۱) پ،
۶) فرو سہا بات کہنے نہ ہو، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "مَنْ لَبَسَ ثَوْبًا شَمَّرَهُ (ثَوْبًا تَكْتَبُرُ وَقَفَاخِرُ) فِي الدُّنْيَا لَبَسَهُ اللَّهُ ثَوْبًا مَذَلَّةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ أَلْبَسَ فِيهِ نَارًا - بروایة ابن عمر، سنن ابن ماجہ (ص ۲۵۲) کتاب اللباس، باب من لبس شمرق من الثياب.

نیرتہ آپ کا ارشاد ہے "كلوا واشربوا وصدقوا والبسوا ما لم يخالفكم الله - برواية ابن عمر، سنن ابن ماجہ (ص ۲۵۲) کتاب اللباس، باب من لبس شمرق من الثياب.

حوالہ بالا باب البس ما شئت الخ۔

۷) حلال مال سے ہو، وھر نماھر۔

۸) کسی اور بہت سے اس میں ماضت نہ ہو، مثلاً بچنے والا زیور نہ ہو کما فی روایة ابي داود (ص ۲۵۵)

کتاب الخاتم، باب ماجاء في الجلاجل، اور مثلاً لوہے کا زیور نہ ہو۔ کما فی روایة بريدة للترمذی

(ج ۱ ص ۱۵۱) أبواب اللباس، باب بلا ترجوة - ۱۲ مرتبنا اشرعہ

۹) یہاں سے لیکر قالت زینب وسمعت ابي أم سلمة تقول الإنمک کی تشریح مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲ بریدہ

۱۰) دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۵۱) نیز امام ابوحنیفہ کے نزدیک "امر منکوحہ" پر بھی سوگ

واجب نہیں جبکہ جہوہ کے نزدیک واجب ہے، حوالہ مذکورہ ۱۲ مرتب

حدیث باب امام ابوحنیفہ کے مسک کی دلیل ہے کہ اس میں "لا یحل لامرأة تؤمن بالله" کے الفاظ سے بالغہ مؤمنہ کو خطاب کیا گیا ہے جس کا محال یہ ہے کہ "امداد" "مرأة" پر واجب ہے نہ کہ صغیرہ پر، اور مؤمنہ پر واجب ہے نہ کہ کافرہ پر۔

السبت حدیث باب "لا یحل لامرأة تؤمن بالله والیوم الآخر أن تحد علی میت فوق ثلاثة آیام إلا علی زوج أربعة أشهر وعشرا" سے جو وجوب امداد پر استدلال کیا گیا ہے اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اس حدیث میں استثناء عدم حمل سے ہے جو محض حلت اور جواز پر دال ہے لہذا اس سے وجوب امداد پر کیسے استدلال کیا جاسکتا ہے؟

حضرت استاذ محترم دام اقبالہم تکلّم فتح الملہم میں فرماتے ہیں کہ شرکاء نے اس اشکال کے جو جوابات دیئے ہیں ان پر قلب مطمئن نہیں ہوتا اور احقر کے نزدیک اس کا بہتر جواب یہ ہے کہ اس مقام پر استثناء "إثبات حل" کے لئے ہے اور حل کے دو معنی ہیں، ایک عدم حرمت جو ایک عام معنی ہے جو وجوب کو بھی شامل ہے، دوسرے عدم حرمت اور عدم وجوب جو ایک خاص معنی ہے۔

اور حدیث باب میں دو نون معنی ممکن ہیں لیکن ہمارے نزدیک پہلے معنی جو وجوب کو بھی شامل ہے متعدد دلائل کی بنا پر راجح ہے۔

① مسلم میں یحییٰ بن سعید کے طریق سے حضرت حفصہ کی روایت میں استثناء زوج کے

سے حضرت استاذ محترم دام اقبالہم تکلّم فتح الملہم (۱۵۰ مشکوٰۃ) میں فرماتے ہیں :

وزعم الحافظ فی الفتح (۹۵ مشکوٰۃ، باب تحد المتوفی عنها الخ۔ مرتب) أن استدلال الحنفیة هذا استدلال بالمفہوم ولكن لا یصح لكون المفہوم لاجبة فی عند الحنفیة وإنا حاصل دلیلنا أن هذا الحدیث مشتمل علی جزئین الأول حرمة الإحداد علی غیر الزوج فوق ثلاثة آیام، والثانی إيجاب الإحداد علی الزوج والغالب فی كلا الأمرین من الحرمة والإيجاب إنا وقع للمرأة المؤمنة فأما الصغیرة والذمیبة فقد سكبت الحدیث عن خطأ بها فترجعان إلى أصلهما وهو عدم الحرمة وعدم الإيجاب فإن الأصل فی الأشياء الاباح ولا سیما لغير الكلفین فأما استثنی الحنفیة الصغیرة والذمیبة من أحكام الحداد لأنهم یرد لهما حکم ولا ینعم استدلال بالمفہوم، هذا مما تهرلی والله سبحانه أعلم ۱۲ مرتب

سہ (۱۵۰ مشکوٰۃ) ۱۲ م

سہ (۱۵۰ مشکوٰۃ) باب وجوب الإحداد الخ ۱۲ م

بعد یہ الفاظ آئے ہیں « فانھا متحدہ علیہ اربعۃ أشهر وعشرا » یہ الفاظ اگرچہ اخبار کے ہیں لیکن اخبار بھی انشاء کے معنی میں ہو کر وجوب کا فائدہ دیتا ہے۔

(۲) مسلم ہی میں حضرت حفصہ کی روایت ام عطیہ سے آئی ہے « قالت کنا سنہی ان نحدہ علی میت فوق ثلاث الا علی زوج اربعۃ أشهر وعشرا ولا نکتعل ولا نلتطیب ولا نلبس ثوبا مصبوغا وقد رخص للمرأة فی طهرها اذا اغتسلت احدانا من محیضها فی سبۃ من قسط واطفار » اس روایت میں رخصت تحریم کے مقابل میں ہے جس کا حاصل یہ کہ اکتمال وغیرہ ناجائز ہے اور ترک زینت واجب ہے۔

(۳) مسلم ہی میں حضرت ام سلمہ کی روایت میں متوفیٰ عنہا زوجہا کے لئے اکتمال کی اجازت طلب کرنے اور آپ کے اجازت نہ دینے کا ذکر ہے جو احراد کے وجوب پر دال ہے۔ مذکورہ بالا تمام تفصیل متوفیٰ عنہا زوجہا کے بارے میں تھی، جہاں تک مطلقہ کا تعلق ہے سورجیہ کے بارے میں تو ترک جہاد متفق علیہ ہے النبیۃ مبعوتہ یعنی مطلقہ بانسرت یا منکظہ کے بارے میں اختلاف ہے :

امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب کے نزدیک اس پر بھی جہاد واجب ہے، ابو ثور، ابو عبیدہ اور حکم کا بھی یہی مسلک ہے۔ جبکہ جمہور کے نزدیک اس پر سوگ واجب نہیں، اس لئے کہ شوہر نے اس کو طلاق دیکر وحشت زدہ کر دیا فلانا سف علیہ۔

لیکن حضرات احناف جو باقر مانتے ہیں کہ سوگ کا وجوب نعمت نکاح کے فوت ہونے پر ہے۔

قالت زینب وسمعت اخی ام سلمۃ تقول جاءت امرأۃ الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقالت یا رسول اللہ ان ابنتی توفی عنہا زوجها وقد اشتکت عینہا أفنکحلہا؟ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا، مرتین أو ثلاث مرات، کل ذلک یقول : لا۔

۱ (۱۵۱۵) باب وجوب الحد الخ ۱۲ م

۲ (۱۵۱۶) ۱۲ م

۳ یہ روایت ترمذی کے زیر بحث باب کے آخر میں بھی آ رہی ہے ۱۲ م

۴ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھیے شرح زوی علی ص ۱۵۱ (۱۵۱۵) اور یہاں یہ مع فتح القدیر (۴)

ص ۱۷۱ فصل قال وہی المبرتۃ والمتوفیٰ عنہا زوجہا الخ - ۱۲ مرتب

حالتِ عذر میں معتدہ کے لئے اس روایت سے استدلال کر کے ظاہر تہہ کہتے ہیں کہ معتدہ سرمہ وغیرہ لگانے کا حکم کے لئے سرمہ وغیرہ لگانا جائز نہیں اگرچہ آنکھوں میں کوئی تکلیف ہی کیوں نہ ہو۔

جبکہ جمہور کے نزدیک بغیر عذر کے سرمہ لگانا اگرچہ جائز نہیں لیکن عذر کی صورت میں رات کو سرمہ وغیرہ لگانے میں کوئی حرج نہیں،

حدیث باب کا جمہور یہ جواب دیتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم ہو گا کہ اس عورت کا مرض اس درجہ کا نہیں جس میں سرمہ لگانا ضروری ہو اس لئے آپ نے آنکھ کی اجازت نہ دی،

جہاں تک دن کا تعلق ہے امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک عذر کی صورت میں دن میں بھی سرمہ لگانے کی اجازت ہے جبکہ امام شافعیؒ دن میں باوجود عذر کے اجازت نہیں دیتے،

امام شافعیؒ کا استدلال ام حکیم بنت اسید کی روایت سے ہے جو وہ اپنی والدہ سے نقل کرتی ہیں "ان زوجہا ثوق و كانت تشتكى عينها فتكحل بالجلد قال احمد الصواب بكحل الجلاء فأرسلت مولاة لها إلى أم سلمة فساءلتها عن كحل الجلاء فقالت لا تكحل بي إلا من أمر لابة منه يشتد عليك تكحلين بالليل وتمسحين بالنهار ثم قالت هند ذلك أم سلمة دخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم حين ثوق أبو سلمة وقد جعلت على عيني صبرا فقال ما هذا؟ يا أم سلمة! فقلت إنما هو صبر يا رسول الله ليس فيه طيب قال إمته يشب الوجه فلا تجعليه إلا بالليل وتنزيهه بالنهار، الحديث

سہ یہ بحث بھی مرتب کی تحریر کردہ ہے ۲۱۲

سہ أخرجه أبو داود (ج ۱ ص ۲۱) باب فيما تجتنب المعتدة في عدها ۲۱۲

سہ هو باسكروالمد الإشد وقيل هو بالفتح والمد والقصر ضرب من الكحل، انبيا

(ج ۱ ص ۲۱) ۱۲ مرتب

سہ عمارة شجر متر ۲۱۲

عذر کی حالت میں دن میں سرسره وغیرہ لگانے کے جواز پر احناف کی کوئی مضبوط دلیل
ملاکشی کے باوجود نہ مل سکی بلکہ واللہ اعلم

• ثم قال إتمامها أربعة أشهر وعشرا، وقد كانت إحدانكن في الجاهلية
ترمي بالبعرة على رأس الحول -

زمانہ جاہلیت میں یہ دستور تھا کہ بیوہ ایک تنگ کمرہ میں بدترین کپڑے پہن کر سال بھر
مقید رہتی تھی اور اس عرصہ میں ہر طرح کی زینت سے احتراز کرتی تھی، سال بھر گزرنے کے بعد کوئی جانلو
اس کے کمرے میں بھیجا جاتا جس سے پوچھ کر وہ اپنی شرمگاہ کو صاف کرتی، پھر کمرہ سے نکل کر اسے
مینگنی دی جاتی جسے وہ اٹھا کر پھینکتی، یہ انقضا، عدت کی علامت ہوتی تھی بلکہ حدیث باب
کے مذکورہ الفاظ میں اسی کی طرف اشارہ ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود اس طرف اشارہ کرنا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں
عدت کے زمانہ میں عورت سخت تکالیف برداشت کیا کرتی تھی، اسلام نے حدود سے متجاوز
تمام پابندیاں ختم کر دیں اس لئے اسلام کی مقرر کردہ معمولی پابندیوں کو جو بڑی محنتوں پر مشتمل ہیں
بخوشی برداشت کرنا چاہئے واللہ اعلم۔

باب ماجاء في كفارة الظهار

أنا أبو سلمة ومحمد بن عبد الرحمن بن ثوبان أن سلمان بن حفص الأضماري

سنة مذکورہ بحث اور اس سے متعلقہ مذاہب و دلائل کے لئے دیکھئے شرح نووی ص ۱۵ (۱۵۵ مشنہ) وجوب
الإحصاء، فتح القدير (ج ۳ ص ۱۱۱) فصل قال وصل البيتونة الخ، تكملة فتح الملهم (ج ۱ ص ۱۱۱) ۱۲ مرتب
سنة نفع قوت المنتذی علی جامع الترمذی (ج ۱ ص ۱۱۱)۔

اس سینگنی کے پھینکنے سے کیا مقصود ہوتا تھا اس میں منتسب اقوال ہیں :

(۱) إشارة إلى إتهامت العدة رمي البعرة (كما بين في التفسير)۔

(۲) إشارة إلى أن فعل الذم فعلت من الترتيب والصبر على البلاد الذي كانت فيه لما انقضت

كان عندها بمنزلة البعرة التي رمتها استحضاراً له وتفظيهاً لحن زوجها۔

(۳) ترميها على سبيل التقاول بعدم عودها إلى المثل ذلك۔

دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۱) قبیل باب الكحل للحادة ۱۲ مرتب

سنة الحديث أخرجه أبو داود (ج ۱ ص ۱۱۱) باب الظهار وابن ماجه (ص ۱۱۱) باب الظهار بتغير ۱۴

أحد بن بياضة جعل امرأته عليه كظلم أمته حتى يمضي رمضان فلما مضى نصف من
 رمضان وقع عليها ليلاً فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له فقال له
 رسول الله صلى الله عليه وسلم أعتق رقية قال لا أجدها قال فصم شهرين متتابعين^{بعين}
 قال لا استطيع قال اطعم ستين مسكيناً ، قال لا أجدها ، فقال رسول الله صلى الله
 عليه وسلم لغزوة بن عمرو : أعطه ذلك العرق ، وهو مکتل يأخذ خنثة عشر صاعاً
 أو ستة عشر صاعاً إطعام ستين مسكيناً ۛ

اس روایت سے استدلال کر کے امام شافعی اور امام احمد فرماتے ہیں کہ جن ساٹھ
 مسکینوں کو کھانا کھلایا جائے گا ان میں سے ہر ایک کو ایک "مد" گندم دینا ہوگا ، کیونکہ
 اس واقعہ میں آپ نے پندرہ صاع دیئے کا حکم دیا اور ایک صاع میں چار "مد" ہوتے ہیں لہذا
 پندرہ صاع میں ساٹھ مد ہوتے اور ہر فقیر کے حصہ میں ایک مد آیا۔
 اس کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک ہر فقیر کو ایک صاع "کھجور" یا "جو" یا نصف صاع
 گندم دینا ہوگا کما فی صدقۃ الفطر^۱

حنفیہ کا استدلال شیخ ابی داؤد میں سلمہ بن صخر کے طریق سے ابن العلاء البیاضی
 (جنہوں نے اپنی بیوی سے ظہار کیا تھا) کی روایت سے ہے ، اس میں تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم نے ان سے فرمایا تھا " فأطعمه وسقاً من تمر بن ستین مسکیناً " اور وسق
 ساٹھ صاع کا ہوتا ہے ، اس طرح ہر مسکین کے حصہ میں ایک صاع آیا۔
 جہاں تک حدیث بابک تعلق ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ اصل حکم تو وسق ہی کا تھا ، کما
 فی روایۃ ابی داؤد اس لئے آپ نے شروع میں "أطعمه ستین مسکیناً" فرمایا اس کا حکم دیا ، لیکن بعد

سنة المد بالتمر وهو رطل وثلاث بالعراق عند الشافعي وأهل الحجاز وهو رطلان عند أبي حنيفة وأهل
 العراق - النهاية (۳۵۱ مشنہ) ۱۲ مرتب

سكہ مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھیے المغنی (ج ، ۳۶۹ و ۳۷۰) مسألتہ قال لكل مسکین مد من
 بر أو نصف صاع من تمر أو شعير۔

اس مقام پر المغنی میں امام مالک کا مذہب اس طرح بیان کیا گیا ہے لکل مسکین مدان من جميع الأقطان
 ۱۲ مرتب

سكہ (۱۵۱ مشنہ) باب فی الظہار - ۴۲

سكہ النهاية (۵۵۱ مشنہ) ۴

میں جب انہوں نے "لا اُحد" کہہ کر اپنی عدم استطاعت ظاہر کی تو آپ نے جو کچھ موجود تھا ان کو دیدیا، گویا پندرہ صاع کا کافی ہو جانا ان کی خصوصیت تھی۔

یہ بھی ممکن ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو "مترق بعد مترق" چار مرتبہ یہ مکتل ہر کر ملاحظہ فرمایا ہو اور اس طرح ساٹھ صاع کی مقدار پوری ہو گئی ہو، اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ لحادی کی روایت میں ہے "أی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أعطاه مکتلین، فی کل منهما خمسة عشر صاعاً" اس روایت سے دعویٰ پوری طرح تو ثابت نہیں ہوتا، البتہ اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ ایک مکتل پر اکتفا نہیں کیا گیا، عین ممکن ہے کہ مکتل میں کے بعد دو مکتل اور بھی دیئے گئے ہوں جن کا راوی کو علم نہ ہو سکا ہو۔

نیز علامہ خطابیؒ معالم السنن میں فرماتے ہیں کہ سلمہ بن مخرکہ کی روایت (جس میں ایک وسق یعنی ساٹھ صاع کا ذکر ہے) احموط ہے اور پندرہ صاع والی روایت میں یہ بھی امکان ہے کہ غلہ کی جو مقدار مہیا ہوئی وہ وقتی طور پر تصدق کے لئے دیدی گئی ہو اور بقیہ مقدار کو دین کے طور پر واجب فی الذمہ سمجھا گیا ہو کہ گنجائش ہونے پر دیدی جائے گی، اس صورت میں ظاہر ہے کہ پندرہ صاع پر اکتفا نہیں کیا گیا۔

اس کے علاوہ حدیث باب میں "عرق" کا لفظ آیا ہے جو زنبیل کے لئے مستعمل ہوتا ہے، اس کی گنجائش کے بارے میں رواۃ کا اختلاف ہے، حدیث باب میں اگرچہ راوی نے اس کی تشریح "مکتل یاخذ خمسة عشر صاعاً أو ستة عشر صاعاً" کے ساتھ کی ہے لیکن ابوداؤد کی ایک روایت میں اس کی تشریح "مکتل یسبغ ثلاثین صاعاً" کے ساتھ آئی ہے اور سنن ابی داؤد ہی کی ایک اور روایت میں اس کی مقدار "ستون صاعاً" بیان کی گئی ہے، یہ آخری روایت حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہے، اس کو اس لحاظ سے بھی ترجیح حاصل ہے کہ حنفیہ کی مستدل وسق (ساٹھ صاع) والی روایت اس کی توثیق ہے۔ واللہ اعلم

۱۔ یہ روایت تلاش کے باوجود طحاوی یا کسی اور کتاب حدیث میں نہ مل سکی "مرتب

۲۔ بہامش مختصر سنن ابی داؤد لٹنڈری (ج ۳ مشکاۃ مشکاۃ) باب الظہار، ۱۲ م

۳۔ ویکہ سنن ابی داؤد (ج ۱ مشکاۃ) باب الظہار ۱۲ م

باب ماجاء فی الإیلاء

ایلاء لغت میں حلف کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے آل یولی ایلاء و آلیہ، حلف اٹھانا، شریعت کی اصطلاح میں «منع النفس عن قربان المنکوحۃ أربعة أشهر فصاعداً منعاً مؤکداً باليمين» کو کہا جاتا ہے۔

عن عائشۃؓ قالت آلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من نساہ و حرم فجعل المحرام حلالاً و جعل فی الیمین کفارة۔

یہ ایلاء ایلاء اصطلاحی نہ تھا اس لئے کہ چار ماہ سے کم مدت کے لئے تھا، چنانچہ بخاری شریف میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت آئی ہے «أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم آلی من نساہہ شہراً»

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت میں آیا ہے «أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم طلق نساء» أخرجه ابن مردويه بظاہر اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے اپنی ازواج مطہرات کو طلاق دیدی تھی لیکن راجح یہ ہے کہ آپؐ نے محض ایک ماہ کے لئے عیسیٰ گئی اختہ پار فوائی تھی، جیس کہ حدیث باب سی پر دال ہے، جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ روایت کا تعلق ہے اول تو اس کی محتاج معلوم نہیں، دوسرے اگر وہ روایت سنی صحیح بھی ہوتی بھی حضرت ابن عمرؓ کا بیان اس شہرت پر مبنی ہو سکتا ہے جو لوگوں میں عام ہو گئی تھی کہ آپؐ نے اپنی ازواج مطہرات کو طلاق دیدی ہے، غالب یہ ہے کہ منافقین نے یہ مشہور کر دیا تھا کہ آپؐ نے اپنی ازواج مطہرات کو طلاق دیدی ہے، اور ان کے واسطے سے بعض مسلمانوں میں بھی یہ بات پھیل گئی ورنہ حقیقت وہی ہے جو اوپر بیان کی گئی ہے۔

۱۔ عتایہ بہامش منتہم القدر (۳۵ مشک) باب الإیلاء ۱۲ م

۲۔ لم یخرجہ أحد من أصحاب الکتب الستہ سوی الترمذی قالہ الشیخ محمد فؤاد عبدالباق

رحمہ اللہ، جامع الترمذی (۳۵ مشک) رقم ۱۲۱ ۱۲ مرتب

۳۔ (۱۵ مشک) کتاب العسور، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذا دأبیم العلال فصوروا الی» م

۴۔ دیکھئے کلمہ فتح البہم (ج ۱ مش ۱) باب بیان أن تخیرہ امرأتہ لا یكون طلاقاً الا بالنیۃ۔ ۱۲ مرتب

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ناراضگی اور ازواجِ مطہرات سے ایلاہ فرمانے کی مسترد
وجوہات تھیں۔

اولاً واقعہ غسل، ثانیاً واقعہ ماریٹہ، اگر وہ درست ہو، جن کے نتیجے میں آیت
يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ لَبِئْسَ مَا آخِذُكَ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ
نازل ہوئی، ان کے بعد تیسرا واقعہ ازواجِ مطہرات کی جانب سے نفقہ میں اضافہ کے مطالبہ کی
صورت میں پیش آیا، اس قسم کی وجوہات کی بنا پر آپ نے ایک ماہ کے لئے اپنی ازواجِ مطہرات
سے علیحدگی اختیار فرمائی، ایک ماہ پورا ہونے پر آیتِ تخلیہ نازل ہوئی يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قَدْ أَوْحَيْنَا
إِلَيْكَ أَنْ تَرْدِنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَ لِيُنْفِخَنَّ الْآيَةَ۔

سہ عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يشرب مسلًا عند زينب ابنة جحش ويمكث
عندها فواطئت أنا وحنصة عن أيتنا دخل عليها فلتقتل لئلا تالم المغانير (واحدة متفقور شئ
ينزعه شجر العرطوط حلوكا لنا ملت - نهايه (۳۵ مسلك) إني أجد منك ربح مغانير قال لا ولكن كنت
أشرب مسلًا عند زينب ابنة جحش فلن أعود له وقد حلفت لا أتخبري بذلك أحدًا - كذا في البخاري
(۲۵ مسلك) كتاب التفسير، باب تبثغ من مناة أزواجك الخ ۱۲ مرتب

سہ وأخرج الطبراني في مشرق النساء وابن مردويه عن طريق أبي بكر بن عبد الرحمن عن أبي سلمة
عن أبي هريرة قال دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم بمارية بيت حفصة فغفقت فوجدتها معه
فقال يا رسول الله في بيتي تغفل هذا معي دون نساءك فذكر نحوه (أى حلف رسول الله صلى
لحفصة لا يقرب أمته وقال هو علي حرام فتزلت الكفاية ليعينهم) فتح الباري (ج ۸ ص ۶۵۴) باب ياتيهما
النبي ليم تحريم ما أحل الله لك الآية ۱۲ مرتب معونه

سہ سورة تحريم آيت (۱۱) ط ۱۳ م

سہ اس واقعہ کی تفصیل حضرت عابر بن عبد اللہ کی روایت میں آئی ہے، دیکھیے صحیح مسلم (۱۵ ص ۱۵۵) کتاب الطلاق،
باب بیان أن تخيروه امرأته لا يكون مطلقاً إلا بالنسبة ۱۲ مرتب

سہ سورة احزاب آيت (۲۸) ط ۱۳ م

سہ واقعہ تخلیہ سے متعلق مختلف تفصیلات کے لئے دیکھیے مکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۶۹ تا ۱۷۵) باب بیان
أن تخيروه امرأته الخ ۱۲ م

سہ شرح باب یہاں تک کی شرح مرتب کا اضافہ ہے ۱۰ مرتب

ایلاہ کرنے والے کو اختیار ہے چاہے تو چار ماہ سے قبل رجوع کر کے علف کو توڑ دے اور کفارہ یمین ادا کرے اور چاہے تو چار ماہ کی مدت گزر جانے دے، پھر احناف کے نزدیک چار ماہ گزرنے سے خود بخود طلاق بائن واقع ہو جائے گی اور تفریق کے لئے قضاء کا مہنی کی حاجت نہ ہوگی، جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چار ماہ گزرنے پر خود بخود طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ مدت پوری ہونے پر قاضی زوج کو بلا کر رجوع کا حکم دیگا اگر اس نے رجوع کر لیا تو ٹھیک ورنہ اس کو طلاق دینے کا حکم دے گا۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال آیت قرآنی "لَا يَزِيدُ فِي كِبَرِهِ إِلَّا عِزًّا" سے ہے کہ اس میں چار مہینے گزرنے کے بعد عزم طلاق کا ذکر کیا گیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ محض ماضی مدت سے طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ عزم طلاق ضروری ہے۔

حنفیہ کی دلیل حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہم کے آثار میں جو اس بات پر متفق ہیں کہ چار ماہ گزرنے سے خود بخود طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔

جہاں تک آیت قرآنی سے استدلال کا تعلق ہے اس کی تفسیر حضرت عبداللہ بن عباس سے یہ منقول ہے "انقضاء الأربعة عن عزيمة الطلاق والغنى الجماع" واللہ اعلم۔

۱۔ مذہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے المنی (ج ۱، صفحہ ۳۱۹ و ۳۲۰) ان مضمت أربعة أشهر ورافضة۔ ۱۷

۲۔ سورہ بقرہ آیت ۲۲۶ و ۲۲۷ پ ۱۲

۳۔ چنانچہ حضرت عثمانؓ اور زید بن ثابتؓ فرماتے ہیں "إذا مضمت أربعة أشهر فهي واحدة وهي أحق بنفسها تعتد عدة المطلقة"

یہی مضمون حضرت علیؓ حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے، حضرات تابعین رحمہم اللہ کے آثار ان کے علاوہ ہیں۔ دیکھئے مصنف مہارزاق (ج ۶ ص ۲۵۴ تا ۲۵۵) کتاب الطلاق باب انقضائها والأربعة۔

رقم ۱۱۶۳۸ - ۱۱۶۳۳ - اور ۱۱۶۴۵۔

نیز نوکھامام محمد (ج ۲) باب الأیلاء میں حضرت عمر بن الخطابؓ فرمے "إذا ألى الرجل من امرأته فمضت أربعة أشهر قبل أن يفترق فقد بانت بتطليقة بائنة أو" ۱۲ مرتب مضمونہ

سکھ مصنف مہارزاق (ج ۶ ص ۲۵۴، رقم ۱۱۶۳۰) ۱۳ مرتب

باب ماجاء فی اللعان

عن ابن عمرؓ قال لاعن رجل امراته وفرق النبي صلى الله عليه وسلم بينهما
والحق الولد بالأم: لعان کا معاملہ ایلاہ کے برعکس ہے کہ ایلاہ میں عند الاحناف نفس
مذت کے گزرنے سے طلاق ہو جاتی ہے اور تفریق قاضی کی حاجت نہیں ہوتی جبکہ لعان میں احناف
کے نزدیک نفس لعان سے فرقت واقع نہیں ہوتی بلکہ قاضی کا تفریق کرنا ضروری ہے،
جبکہ ائمہ ثلاثہ ایلاہ میں تو تفریق قاضی کے قائل تھے لیکن لعان میں فرقت کے لئے قضاء
قاضی کی ضرورت نہیں سمجھتے اور فرقت کے لئے محض لعان کو کافی قرار دیتے ہیں، بلکہ امام شافعیؒ
کا مذہب یہ ہے کہ محض مرد کے لعان سے فرقت واقع ہو جاتی ہے اگرچہ اس میں ایک عورت نے لعان
نہ کیا ہو، لٰئنہا فرقة حاصلة بالقول فتحصل بقول الزوج وحده كالطلاق: ۱۱

لے لعان لغت میں دھتکارنے اور دور کرنے کے معنی میں آتا ہے اور احناف کے نزدیک اصطلاح شرع میں
"شہادات مؤکدات بالایمان مقرونة باللعن قائمة مقام حدة العذنب فحقه ومقام حد الزنا في حقها"
کو کہا جاتا ہے۔

جبکہ شراعیع کے نزدیک لعان نام ہے "ایمان مؤکدات بالشہادات الٰہیہ کا۔"

چونکہ احناف کے نزدیک لعان کی حقیقت "شہادات مؤکدات بالایمان" سے اس لئے ان کے نزدیک
لعان کے لئے زوجین کا اہل شہادت ہونا ضروری ہے اور شراعیع کے نزدیک چونکہ اس کی حقیقت "ایمان مؤکدات
بالشہادات" اس لئے ان کے نزدیک لعان کے لئے اہلیت یمن کافی ہے "واشہد اعلم" دیکھیے ہاں یہ مع ما مشہ
(۲۵ ص ۱۰۷) باب اللعان ۱۲ مرتب عاقہ الشہ

کے الحدیث أخرجه البخاری (۲۵ ص ۱۰۷) باب یحییٰ ولد بالملاعة، کتاب الطلاق و مسلم (۱۸ ص ۱۰۷) کتاب اللعان ۱۳
۳۱۱ مذکورہ تفصیل المعنی (۵، ص ۱۰۷) کتاب اللعان سے ماخوذ ہے،

علامہ ابن تہام شافعی کے قول کے بارے میں فرماتے ہیں "ولانفلم أحدًا او فواضی علی هذا القول"
نیز فرماتے ہیں "وحکم من السبتي أنه لا يتحقق باللعان فرقة" لما روي أن العلافی لنا لعن امراته مطلقها نالًا
فأئذنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو وقعت العزقة لما نفذ طلاقه " پھر امام شافعی اور جی کارڈ کرتے
ہوئے فرماتے ہیں "وكلا القولين لا يصح لأن النسبي صلى الله عليه وسلم فرقة بين المتلاعنين ...
وقال سهل وكانت سنة لعن كان بعدها أن يفترق بين المتلاعنين وقال عمر المتلاعنان يفترق
بينهما ثم لا يجتمعان أبدًا- ۱۲ رشیه اشرف معاشرہ

زیر بحث باب کی دونوں روایتیں حنفیہ کی وسیل ہیں جن میں "تم فزق بینہما" اور "وفزق النبی صلی اللہ علیہ وسلم بینہما" کے الفاظ آئے ہیں۔

لعان سے ثابت شدہ | لعان سے متعلق ایک دوسری بحث بھی ہے کہ لعان کے نتیجہ حرمت کی حیثیت میں ثابت شدہ حرمت کی کیا حیثیت ہے؟

حضرات طرفین فرماتے ہیں کہ فرقت لعان طلاقِ بائن کے درجہ میں ہے۔ البتہ جب تک لعان برقرار ہو اس وقت تک دوبارہ نکاح بھی درست نہیں لیکن اگر زوج نے زنا کا الزام لگانے میں اپنے آپ کو جھٹلایا اور اس پر حدِ قذف جاری ہوگئی یا عورت نے شوہر کے الزام کو درست قرار دیکر اپنی تکذیب کر دی تو اب ان کے لئے دوبارہ نکاح کرنا جائز ہو گیا۔

جبکہ امام ابو یوسف، امام زفر اور حسن بن زیاد فرماتے ہیں کہ لعان بغیر طلاق کے فرقت ہے اور اس فرقت سے ثابت ہونے والی حرمت دائمی اور ابدی ہے جیسے حرمتِ رضاع اور حرمتِ مصاہرت۔

ان حضرات کا استدلال سنن دارقطنی میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی عنہما کے مرفوع روایت سے ہے "المتلاعنان إذا فزقا لا یجتمعان أبداً"۔

جبکہ حضرات طرفین فرماتے ہیں کہ عویمر مجملانی کے واقعہ لعان میں آیا ہے "فلما فرما من تلا عنہما قال عویمر کذبت علیہا یا رسول اللہ! إن أمسکتھا فطلقہا ثلاثاً قبل أن یأمرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، قال ابن شہاب فکانت سنة للمتلاعنین۔"

سہ یہ بحث "مرتب" کا اضافہ ہے ۱۷ م

سہ یہ صورت پانچ الصنائع سے ماخوذ ہے جبکہ فتح القدیر (۳۵ مسئلہ، باب اللعان) میں اس کی مختلف صورتیں آئی ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ اگر زوج نے لعان اور تفریق کے بعد اپنے آپ کو جھٹلایا تو اس کے لئے دوبارہ اس عورت سے نکاح جائز ہے مگر قذف لگن ہو یا نہ لگن ہو، اور اگر زوج نے اپنی تکذیب لعان کے بعد قبل التفریق کی تو عورت اس کے لئے بغیر تہیہ نکاح کے حلال ہے۔ انظر فتح المتدبر فی زید التفصیل ۱۳ مرتب

سہ (۳۵ مسئلہ، رقم ۱۱۶) باب المہر۔ نیز سنن ابی داؤد (۵ مسئلہ) باب اللعان میں حضرت سہیل بن سعد فرماتے ہیں "ضمنت السنة بعد فزق المتلاعنین أن یفرق بینہما ثم یجتمعان أبداً"۔ ۱۴ مرتب

سہ صحیح بخاری (۲۵ مسئلہ) باب اللعان ۱۳ م

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا طلاق دینے پر سکوت فرمانا، طلاق کو نافذ قرار دینا ہے، لہذا املا من کے حق میں اصل تو یہ ہے کہ وہ خود طلاق دیکھے، اگر وہ طلاق دینے سے باز رہے تو قاضی اس کا نائب بن کر تفریق کر دے گا، جو طلاق کے حکم میں ہوگی کافی العتین۔

اس کے علاوہ اس فرقت کا سبب چونکہ فعل زوج ہے اس لئے یہ طلاق کے حکم میں ہوگی، لہذا سبب ہذا الفرقة قذف الزوج لانه یوجب اللعان واللعان یوجب التفريق والتفريق یوجب الفرقة فكانت الفرقة بهذه الوسائط مضافة إلى القذف السابق، وكل فرقة تكون من الزوج او یكون فصل الزوج سببها تكون طلاقاً كما فی العتین والمخلع والإیلاء ۷

جہاں تک امام ابو یوسف کی مسئلہ روایت کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے معنی حقیقی تو یقیناً مراد نہیں اس لئے کہ متلاعین، حقیقت میں زوجین کو اس وقت تک کہا جائے گا جب تک لعان کی کارروائی ہو رہی ہو، جب وہ دونوں لعان سے فارغ ہو گئے تو حقیقی معنی کے اعتبار سے متلاعین نہ رہے، ظاہر ہے کہ یہ مطلب مراد نہیں لیا جاسکتا اس لئے کہ لعان سے قبل فرقت ثابت نہیں ہوتی اور لعان سے فارغ ہونے کے بعد وہ متلاعین نہیں رہتے، اس لئے المتلاعنان إذا انفزقا لا یجتمعان أبداً، کا مطلب یہ ہوگا کہ جب تک وہ صفت لعان کے ساتھ متصف ہوں ان میں اجتماع نہیں ہو سکتا لیکن جب زوج نے اپنی تکذیب کر دی تو قذف زوج جو سبب لعان تھا باقی نہ رہا لہذا وہ حکماً بھی متلاعین نہ رہے، اور جب لعان نہ رہا تو حرمت اجتماع بھی ختم ہو گئی اس لئے کہ وہ متلاعین کے ساتھ خاص تھی، واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔

هذا آخر ما أوردنا لإيراد من شرح أبواب الطلاق واللعان، و به ينتهي الجزء الثالث من كتاب « دوس ترمذی » فله الحمد أولاً وآخرًا۔

وذلك يوم الجمعة المبارك التاسع والعشرين من ذي الحجة سنة إحدى عشر وأربع مائة بعد الألف من الهجرة النبوية طرأ صاحبها الف الف صدقة وتحت سنة ۱۲۹۷ھ۔
بعدها طرأت عوارض وفتنات طويلة أثناء الترتيب والتحقيق، واللہ أسأل أن يرتقى
إلا كما شرح بنیة أبواب الكتاب بالعناية والسهولة۔
والحمد لله الذی بنعمته تتم الصالحات وعلى بهوله أفضل الصلوات۔

والتسليمات، على أصحابه الطيبين وأزواجه الطاهرات

وبلى سناء الله تعالى - الجزء الرابع - آله أبواب البيع.

رشید اشرف التمیمی عفا الله عنه

خویم الطلبة بدارالعلوم کراچی ۱۴ باکث

۱۔ یہ آخری بحث فقیر و مٹاؤ کے ساتھ جامع الصنائع (ج ۳ صفحہ ۲۲۲-۲۲۳) کتاب اللعان فصل وأتباعكم اللعان الخ سے ماخوذ ہے اور رب کے تحریر کردہ ہے ۱۲ رشید اشرف مٹاؤ اللہ۔ و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین۔

المفطر في مجال التدين

الشيخ المفتي محمد رفيع العثماني
رئيس جامعة دارالعلوم كراتشي

تصانیف
حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب

الذکا ذکر

احکام الزکوٰۃ

جماد شمس اور
جمادی ذی القربان

جنت کا بیان

پلٹے کا شوق

حیاتِ مفتی اعظم

فنی جماعتیں
اور مکتبہ کا سیاست

درسِ مسلم شریف

علم الصیغہ
مع اردو شریعت

علاماتِ قیامت
اور نزولِ مسیح

مفسرین
اجماع کا مقام

کتابتِ حدیث
مہرباناتِ مجاہدین

میر مرشدِ حق تعالیٰ
رحمۃ اللہ علیہ

تین معاشی نظام
جو آپ سے

تیسرا کچھ لکھنا